رجسٹرڈ نمبر ایل ۵۷۳۰

رجب ۱۳۷۳ھ جلد ۴۲ عدد ۱

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

نعیم صدیقی

جاری کردہ

سید ابوالاعلیٰ مودودی

دفتر رسالہ "ترجمان القرآن"

۵ - اے ذیلدار پارک ، اچھرہ - لاہور پاکستان

چندہ سالانہ چھ روپے قیمت فی پرچہ دس آنے

مطبوعات جماعت اسلامی پاکستان

مذہب اخلاق

دینیات	۰	۲
خطبات	۸	۳
اسلامی عبارات پر تحقیقی نظر	۰	۱
تفہیمات حصہ اول	۰	۴
تفہیمات حصہ دوم	۰	۷
حقیقت شرک	۸	۲
حقیقت توحید	۴	۱
حقیقت تقوی	۱۲	۰
مسئلہ جبرو قدر	۴	۱
بناؤ بگاڑ	۶	۰
اسلام کا اخلاقی نقطہ نظر	۶	۰
اسلام اور جاہلیت	۶	۰
تحریک اسلامی کی اخلاقی بنیادیں	۸	۰
سلامتی کا راستہ	۶	۰
دین حق	۶	۰
شہادت حق	۶	۰
قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں	۸	۱
حقیقت نماز	۸	۰
فردوس کی راہ	۱۲	۱

سیاست

الجہاد فی الاسلام	۰	۹
مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ اول (زیر طبع)	۴	۱
،، ،، حصہ دوم	۸	۲
،، حصہ سوم (زیر طبع)	۸	۲
مسئلہ قومیت	۸	۱
اسلام کا نظریہ سیاسی	۶	۰
جہاد فی سبیل اللہ	۶	۰
اسلامی حکومت کس طرح قائم ہوتی ہے	۶	۰
اسلامی قانون اور پاکستان میں اس کے نفاذ کی عملی تدابیر (زیر طبع)		
مرتد کی سزا	۱۲	۰
مطالبہ نظام اسلامی	۳	۰
آزادی کے اسلامی تقاضے	۳	۰

سلسلہ اسلامی ریاست

کارکنوں کی ذمہ داریاں اور ان کے اوصاف	۱۴	۰
شہریت کے حقوق و فرائض	۰	۱
اطاعت کے شرائط و حدود	۱۰	۰
غیر مسلموں کے حقوق (زیر طبع)		

مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی پاکستان - اچھرہ لاہور

ترجمان القرآن لاہور

فہرست مضامین

عدد ۱	رجب سنہ ۱۳۷۳ھ مطابق اپریل سنہ ۱۹۵۴ء	جلد ۴۲

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ پریس لاہور میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن
اچھرہ، لاہور سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

اشارات

گذشتہ تین شماروں میں ہم نے دستوری رپورٹ کے اس حصے کا تجزیہ، اور اس پر بے لاگ تبصرہ کیا ہے جو زیر بحث آکر پاس ہو چکا ہے۔ اس حصے کے روشن پہلوؤں کو بھی ہم نے بلا کم و کاست پیش کر دیا ہے اور اس کے قابل اصلاح پہلوؤں کی بھی نشاندہی کر دی ہے۔ علاوہ بریں ہم نے ملک کی قیادت کو اس پر بھی متوجہ کر دیا ہے کہ اسلامی دستور بنانے کے بعد اس کی عملی روش فوری طور پر اصلاح طلب ہے۔

اب ہم اس رپورٹ کے بقیہ حصے کی اُن کوتاہیوں کو نمایاں کرنا چاہتے ہیں جن کو دور کر کے ہم اپنے دستور کو اسلام کے زیادہ سے زیادہ قریب لا سکتے ہیں، اور ایک صحیح اسلامی معاشرہ کی تعمیر اور نشو و نما کے لیے مناسب دستوری فضا پیدا کر سکتے ہیں۔

اوّلین قابلِ توجہ مسئلہ اسلامی معیارِ عدل کو قائم کرنے کا ہے۔ یہ مقصود بغیر اس کے حاصل نہیں ہو سکتا کہ عدلیہ کی آزادی اور اس کی برتری کو محفوظ کیا جائے۔ اگلے ہی روز ہمارے وزیرِ قانون مسٹر بروہی صاحب نے خود اسی چیز کی اہمیت بیان فرمائی ہے۔ جو نظام کسی خاص فرد، خاندان یا طبقے کے بل پر نہیں، بلکہ عام لوگوں کے مشورے سے چلتا ہو وہ درست طریق سے اپنے مقاصد جبھی پورے کر سکتا ہے کہ عدلیہ کو حکومت اور عوام، نیز مرکز اور صوبوں کے درمیان "ریفری" کی سی حیثیت حاصل ہو۔ وہ ہر طاقت اور ہر عنصر کے دستوری حقوق و فرائض کا تصفیہ کر سکے، وہ شہری آزادیوں کا نگہبان بن سکے، وہ مقننہ اور انتظامیہ کو دستوری اختیارات کے استعمال میں مقررہ حدود کے تجاوز سے روک سکے۔ اور وہ "قانون کا راج (RULE OF LAW)" قائم کرنے کا وسیلہ ہو۔ بروہی صاحب نے عدلیہ کی آزادی و برتری کی صرف اہمیت ہی نہیں بیان کی بلکہ ساتھ ہی یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ زیرِ تدوین دستور میں ہم نے

یہ چیز بہم بھی پہنچادی ہے۔ لیکن رپورٹ جس شکل میں ہمارے سامنے ہے وہ ان کے دعویٰ کی تردید کرتی ہے۔ اس کے متعدد اجزاء ایسے ہیں کہ عدلیہ کی آزادی و برتری کو مجروح کرتے ہیں اور اسلام ان میں سے کسی ایک کا بھی روادار نہیں۔ ہم ایک ایک کر کے ان اجزاء کا تذکرہ کرتے ہیں۔

(۱) اس رپورٹ میں حبس انتناعی (PREVENTIVE DETENTION) کا دروازہ شیڈول (۱) کی فیڈرل لسٹ میں دفعہ ۱۳ کے ذریعے کھلا رکھا گیا ہے۔ اس سلسلے میں بار بار ہم نے وضاحت کے ساتھ شرعی اور عقلی دلائل دے کر یہ حقیقت سامنے لانے کی کوشش کی ہے کہ حبس انتناعی بنیادی شہری حقوق کی نفی ہے۔ اب ایک مرتبہ اور ہم تین باتیں ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں:۔

اوّل یہ کہ حبس انتناعی کی ضرورت صرف وہاں پیدا ہوتی ہے جہاں کسی قوم پر اس کے رجحانات کے خلاف کوئی طاقت بغیر عوام کا اعتماد حاصل کیے من مانے طریق سے حکومت چلانا چاہتی ہو۔ لیکن جہاں رائے عام کو ملحوظ رکھا جائے، قوم کے رجحانات کا احترام کیا جائے، دلائل سے بات مانی اور دلائل سے منوائی جائے، لوگ جب کسی تبدیلی کا عام مطالبہ کریں تو اس تبدیلی کے لیے دروازے بند نہ کیے جائیں، مناصب پر وہی لوگ آئیں جو عوام کا اعتماد رکھتے ہوں اور جونہی وہ اعتماد کھو دیں، بلاتامل اپنی کرسیاں خالی کر دیں، وہاں اس طرح کے جابرانہ قوانین کے استعمال کی سرے سے کوئی ضرورت ہی پیدا نہیں ہوتی۔ اس طرح کے ہتھیاروں سے مسلح ہو کر حکومت کرنے کی اسکیم کا کسی دماغ میں آنا ہی یہ بات ظاہر کرتا ہے کہ وہ لوگوں پر لوگوں کی مرضی کے خلاف اپنا تسلط بٹھانا چاہتا ہے۔ ہمارے دستور بنانے والے حضرات اگر اپنا ذہن تبدیل کر لیں اور دستور بناتے ہوئے اپنے اقتدار کو قائم رکھنے اور رائے عام کے تعاون کے بغیر اسے دیرپا بنانے کی تدبیریں نہ سوچیں تو حبس انتناعی کی گنجائش رکھنا بالکل غیر ضروری ہو جائے گا۔

دوم یہ کہ خاص اس معاملے میں عدل کے تصوّر کا جو اونچا معیار اسلام رکھتا ہے، اس طرح کے جابرانہ قوانین اسے بُری طرح بگاڑ دیتے ہیں۔ ایسے قوانین کے لیے ایک اسلامی دستور میں سند جواز پیدا کرنا گویا اسلام کی مہر لگا کر کھوٹا سکّہ چلانے کی کوشش ہے۔

سوم یہ کہ ریاست کا مفاد اور امن عام کوئی مبہم شئے نہیں ہے بلکہ اس کا ایک متعین تصور ہے۔ جب یہ تصور متعین ہے تو نقصان پہنچانے والے اسباب بھی مبہم اور پُراسرار اور غیر متعین نہیں ہو سکتے۔ ان اسباب کی تحقیق کر کے معمولی حالات کے لیے بھی اور ہنگامی صورتِ حالات کے لیے بھی ایسے عدالتی قوانین بنائے جاسکتے ہیں جن کے ذریعے خطرے کے وجوہ کو پیدا کرنے یا ان کو استعمال کرنے سے شہریوں کو باز رکھا جاسکے اور اگر کوئی خلاف ورزی کرے تو باضابطہ کارروائی کر کے اسے مجرمانہ حیثیت میں سزا دی جاسکے۔ ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اس سیدھے سیدھے شریفانہ اور معقول طریقے کو کیوں نہیں اختیار کیا جاتا؟

باضابطہ عدالتی کارروائی کے بغیر لوگوں کو قید میں رکھنے کا اختیار اگر انتظامیہ حاصل کرے تو عدلیہ کی آزادی و برتری اس معاملہ میں ختم ہو گئی۔ ایک نظر بند اگر یہ فریاد لے کر عدالت کے سامنے جائے گا کہ مجھے قانون کے تحت مجرم ثابت کیے بغیر آزادی سے محروم کر دیا گیا ہے لہٰذا میری دادرسی کی جائے تو اونچی سے اونچی عدالت اس کو یہی جواب دے گی کہ ہم دستور کی رُو سے بے بس ہیں، ہم مداخلت نہیں کر سکتے۔ پھر کیا معنی رہ جاتے ہیں عدلیہ کی آزادی و برتری کے؟

ان حقیقتوں کے پیشِ نظر ہم تقاضا کرتے ہیں کہ حبسِ انتناعی کا دروازہ سرے سے نہ کھولا جائے لیکن اگر عارضی طور پر اس طرح کی تحفظاتی تدبیر اختیار کرنے پر حکمراں طبقے کا اصرار قائم ہی رہے تو اس پر کم سے کم وہ چند ضروری شرائط لازماً عائد کی جائیں جن کے ہوتے ہوئے اسلامی نظامِ عدل کی قدریں سلامت رہ سکیں۔ یہ ہیں وہ شرائط جنہیں علمائے پاکستان نے بالاتفاق طے کیا ہے:۔

—— جس شخص کو انتناعی مقاصد سے نظر بند کیا جائے اس کو ۱۵ دن کے اندر اندر عدالت کے سامنے پیش کیا جائے۔

—— اس کے اوپر متعین الزام لگایا جائے کہ فلاں جرم میں اسے نظر بند کیا گیا ہے۔

—— اسے صفائی کا پورا پورا موقع دیا جائے۔

—— اس کی نظر بندی کی مدت مقرر کرنا عدالت کا کام ہو، نہ کہ پولیس اور انتظامی افسروں کا۔

(۲) اسلامی تصورِ عدل سے متضاد بیٹھنے والی دوسری بڑی چیز سرکاری عہدہ داروں اور افسروں کا

عدلیہ کے مقابلے میں خصوصی تحفظ ہے۔ دستوری رپورٹ کے حصہ یازدہم (بہ عنوان "سروسز اینڈ پبلک سروس کمیشنز") کی دفعہ ۲۲۲ کے ذریعے سرکاری عہدہ داروں کے لیے وہ تمام تحفظات جوں کے توں برقرار رکھے گئے ہیں جو انہیں انگریزی حکومت کے ضابطۂ فوجداری (۱۸۹۸ء) کی دفعہ ۱۹۷ اور ضابطۂ دیوانی (۱۹۰۸ء) کی دفعات ۸۰ تا ۸۲ کے تحت حاصل تھے یعنی ایک خاص گریڈ کے افسران اپنے فرائض ملازمت کو سرانجام دیتے ہوئے کسی کی جان، مال اور آبرو کے خلاف کیسی ہی دراز دستی کیوں نہ کر بیٹھیں ان کے خلاف مرکزی حکومت یا لوکل گورنمنٹ کی اجازت کے بغیر کسی عدالت میں استغاثہ دائر نہیں کیا جا سکتا۔ اب دفعہ ۲۲۲ کا منشا یہ ہے کہ ان دفعات کی ترمیم کے لیے کوئی مسودۂ قانون صدر ریاست کی پیشگی منظوری کے بغیر پارلیمنٹ میں نہیں لایا جا سکتا یعنی نہ صرف یہ دفعات غیر واجب خصوصی حقوق کے تحفظ کے لیے موجود رہیں گی بلکہ خود ان دفعات کی پاسبانی صدر ریاست کرے گا۔ یہ انگریزی "نوکر شاہی" سسٹم کی مکروہ یادگاریں اگر یوں محفوظ کر دی گئیں تو عدلیہ کی آزادی و برتری کو کیا دھکا نہیں لگے گا؟ ایک شخص کسی سرکاری افسر کے ظلم کے خلاف چارہ جوئی کرنے عدالت میں جاتا ہے تو عدالت اسے یہی جواب دے گی کہ یہ فریاد سننے کے ہم مجاز نہیں ہیں، حکومت سے اجازت نامہ لے کر آؤ تو پھر سماعت ممکن ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ آخر عدلیہ کو کیوں نہ یہ حق دیا جائے کہ وہ سرکاری افسروں کے بارے میں یہ فیصلہ کر سکے کہ ان کے فرائض منصبی کے مطابق کونسی کارروائیاں ایسی ہیں جن میں اختیارات کی صحیح حدود میں رہ کر اچھی نیت سے کام لیا گیا ہے اور کونسی کارروائیاں ہیں جن میں اختیارات اور فرائض کی حدود سے تجاوز کر کے کسی پر کوئی زیادتی کی گئی ہے؟ جہاں تک پہلی قسم کی کارروائیوں کا تعلق ہے ان کے جواز کی حفاظت کرنے کے لیے عدلیہ انتظامیہ سے کم موزوں نہیں ہے، لیکن ناجائز کارروائیوں پر گرفت کرنے سے روک دینا شہریوں کو ثانوی حیثیت دینا ہے حالانکہ افسران عوام کے خادم اور ان کے حقوق کے تنخواہ دار محافظ ہیں۔

واضح رہے کہ مذکورہ بالا تحفظاتی دفعات اس تصور کا نتیجہ تھیں کہ افسران "تاج برطانیہ" کے ملازم ہیں، لیکن آزادی کے بعد ان کی حیثیت کا تصور بدل گیا ہے۔ اب وہ پبلک کے خادم اور ملازم

ہیں۔ یہ کام اب پبلک کا ہے کہ وہ اپنے نمائندوں کے ذریعے ان کے حقوق و فرائض معین کرے اور ان کو جو تحفظات دینا چاہے دے اور جن کو سلب کرنا چاہے، سلب کرے۔ "صدر ریاست" کو دستوری رپورٹ نے جس طرح بیچ میں لا ڈالا ہے وہ تو اس تصور کا غماز ہے کہ گویا اب افسران صدر ریاست کے "تاج" کے ملازم بنائے جا رہے ہیں۔

اسلامی نظامِ عدل میں تو خود صدرِ ریاست کو بھی اس طرح کا کوئی تحفظ نہیں دیا گیا۔ پس ہم مطالبہ کرتے ہیں کہ ان تحفظاتی دفعات کے تحفظ کے لیے جو دفعہ ۲۲۲ شامل کی گئی ہے اسے ختم کر دیا جائے۔

(۴) حصۂ دہم (بہ عنوان "عدلیہ") کے باب اوّل میں، دفعہ ۱۸۲ کے ذریعے سپریم کورٹ کو فوجی عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف اپیل سننے کے اختیار سے محروم کر دیا گیا ہے۔ ہم پوچھنا چاہتے ہیں کہ فوجی عدالتیں انسانوں پر مشتمل نہیں ہوتیں؟ کیا ان عدالتوں کے جج منزہ عن الخطا ہوتے ہیں؟ کیا ان کے فیصلوں کی غلطی فوجی سپاہیوں اور افسروں کو مظلوم نہیں بنا دے سکتی؟ ـــ پھر اگر یہ تسلیم ہو کہ یہ عدالتیں بھی غلطی کر سکتی ہیں اور ان غلطیوں سے بھی انصاف میں خلل آسکتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ ان عدالتوں کی غلطیوں پر گرفت کرنے اور ان کی اصلاح کر کے انصاف کے تقاضوں کو بحال کرنے کا اختیار عدلیہ سے سلب کر لیا جائے۔ ایک سپاہی کو فوجی عدالت قانون کی غلط تعبیر کر کے یا صورتِ معاملہ کے سمجھنے میں کوئی ٹھوکر کھا کر ڈسچارج کر دیتی ہے، کئی سال کی قید میں ڈال دیتی ہے، موت کی سزا دیتی ہے اور اب وہ سپاہی ملک کی ایک اونچی عدالت کا دروازہ کھٹکھٹاتا ہے لیکن اس پر یہ دروازہ نہیں کھولا جا سکتا، کیونکہ دستور کی دفعہ ۱۸۲ کا قفل اس پر پڑا ہوا ہے۔ اب وہ پوچھے گا کہ کہاں ہے وہ عدلیہ کی آزادی و برتری جس کا ڈھنڈورہ بڑے صاحب پیٹتے تھے؟

اسلام کی رُو سے انصاف حاصل کرنے کا حق جیسے عام شہری کو ہے، بالکل ویسے ہی فوجی سپاہی کو بھی ہے۔ جیسے عام شہری کسی عدالت کے فیصلے کے خلاف اپیل کرنے کا حق رکھتا ہے ویسے ہی فوجی سپاہی فوجی عدالت کے فیصلے کے خلاف اپیل کرنے کا حق رکھتا ہے۔

آپ "اہم رازوں کے فاش ہو جانے" کا اندیشہ ظاہر کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اہم رازوں کی حفاظت

کے سلسلے میں اگر آپ اپنے ملک کی اونچی عدالتوں پر اعتماد نہیں رکھتے تو پھر اور کون قابلِ اعتماد ہوگا۔ عدالتیں ضرورۃً بند کمرے میں سماعت کر سکتی ہیں۔ پھر آپ فرماتے ہیں کہ فوجی ڈسپلن کو قائم رکھنے کے لیے بھی صورت ضروری ہے۔ ہم عرض کرتے ہیں کہ آپ کا فوجی ڈسپلن اگر اسلامی اصولِ عدل کو ذبح کرنے سے ہی قائم ہوتا ہو تو ایسے ڈسپلن کی جگہ خود اسلام میں تو نہیں، اس کے دائرے کے باہر ہی ہو سکتی ہے۔ واضح رہے کہ اگر قابلِ تحفظ چیز ریاست کے اندر بسنے والے انسان اور ان انسانوں کے حقوق ہیں، خود فوجی ڈسپلن کی بھی کوئی ضرورت ہے تو انہی انسانوں کے لیے اور ان کے حقوق کے لیے ہے۔ اب اگر خود ان انسانوں کو اور ان کے حقوق کو آپ نے ڈسپلن کی بھینٹ چڑھا دیا تو پھر اس ڈسپلن کے بُت کو پوج کر کیا ملے گا! آپ کیوں نہ اپنے ملک کی اونچی عدالتوں کے بارے میں یہ رائے پیدا کریں کہ وہ بھی فوجی ڈسپلن کی محافظ ہیں اور ایک دائرے میں اس کی تکمیل کرنے والی ہیں۔ اگر ایک فوجی عدالت کے فیصلے فوجی ڈسپلن کو نہیں بگاڑتے تو سپریم کورٹ کے فیصلے اس میں کیا خلل ڈال دیں گے۔ فوجی ڈسپلن کا یہ غلط تصور جو غیر ملکی اور غیر اسلامی نظامِ حکومت نے اپنے ترکے میں چھوڑا ہے، خدارا اسے اسلامی دستور میں کھپانے کی کوشش نہ کیجیے۔ یہاں اس کی جگہ نہیں ہے۔

خود برطانیہ میں فوجی عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف اپیل کرنے کا حق سپاہیوں کو حاصل ہے، اور برطانوی فوج کے ڈسپلن میں اس سے کوئی خلل نہیں آتا، صرف پاکستان ہی میں یہ چیز ڈسپلن کے لیے کیوں تباہ کن ہو جائے گی۔

دستوری رپورٹ میں اس پہلو سے اصلاح کی جانی چاہیے۔

(۴) شہری آزادیوں کے تحفظ کے سلسلے میں عام لوگوں کا ایک اہم حق ہیبیس کارپس کا حق ہے۔ یعنی اگر شہری یہ سمجھتا ہو کہ اسے دستور اور قانون کے خلاف حبس بے جا میں ڈالا گیا ہے تو وہ یا اس کی طرف سے کوئی بھی شہری، عدلیہ کے سامنے چارہ جوئی کر کے اپنے آزادی کے حق کو واپس حاصل کر سکتا ہے۔ ہمارے دستور سازوں نے ۱۹۵۰ء کی بنیادی حقوق کی رپورٹ میں جسے تیزی سے پاس کر دیا گیا تھا ہنگامی صورت حالات پیدا ہو جانے پر اس کے سلب کرنے کا اختیار حکومت کو بہم پہنچا دیا ہے۔ اس حق

کو سلب کرنے کے معنی صاف طور پر یہ ہیں کہ حکومت بغیر کسی وجہ جواز کے لوگوں کو اندھا دھند قید کر رکھنے کی خواہشمند ہے۔ اس معاملے میں پھر رازوں کے کھُل جانے کا عذر پیش کیا جاتا ہے۔ ہم اس عذر کا پھر وہی جواب دیتے ہیں کہ رازوں کی حفاظت کے سلسلے میں عدلیہ پر کیوں آپ لوگ اعتماد نہیں کرتے کہ اس کے ذمہ دار کارکن جو اپنی ریاست کے خیر اندیش بھی ہونگے، بوقت ضرورت بند کمروں میں سماعت کریں گے۔ پھر آخر لوگوں کو غیر واجب طور پر قید میں ڈالا ہی کیوں جائے کہ جب وہ اپیل کرنے پر مجبور ہوں تو راز فاش ہونے کا خطرہ سامنے آجائے۔ ذرا سوچیے کہ ایک شخص حبس بے جا میں ہوتے ہوئے جب عدلیہ کے سامنے فریاد لے کے پہنچے گا تو اسے جواب یہ ملے گا کہ ہنگامی حالات کی وجہ سے عدالت مداخلت نہیں کر سکتی؛ اب تم انتظامیہ کے رحم و کرم پر رہو! کیا اس حالت کو عدلیہ کی آزادی اور برتری کا نام دیا جا سکے گا؟

پس بنیادی اصولوں کی رپورٹ ہی میں، اور ہو سکے تو عدلیہ کے اختیارات کے ضمن میں یہ چیز طے کر دی جائے کہ عدلیہ کو ہیبیس کارپس کی اپیلیں سننے کا پورا پورا اختیار ہر قسم کے حالات میں حاصل رہے گا اور اس اختیار میں کوئی چیز حائل نہ ہو سکے گی۔ پھر اس کے مطابق بنیادی حقوق کی رپورٹ میں اصلاح کی جا سکتی ہے۔

دوسرا اہم معاملہ انتخابی عدالتوں (ELECTION TRIBUNALS) کا ہے۔ انتخابی عدالتوں کے تقرر کا اختیار پیش نظر رپورٹ کی دفعہ ۲۳ (حصہ سوم — باب اول — عنوان "انتظامیہ" کے رُو سے صدرِ ریاست کو دیا گیا ہے۔ یہ دفعہ پاس شدہ حصے میں آتی ہے۔ لیکن حصہ دوازدہم (عنوان "انتخابات") کی دفعہ ۲۲۹ میں ایک مرتبہ پھر یہ معاملہ زیرِ غور آنے والا ہے۔ اس پر دستور ساز حضرات کو ٹھنڈے دل سے پچھلی واقعاتی تاریخ کی روشنی میں غور کرنا چاہیے۔ اب تک ہمارے ملک کے ذمہ دار ترین اکابر نے سرکاری خزانے سے تنخواہیں پاکر اور قوم کی عمومی خدمت کے اونچے مناصب پر فائز ہو کر جس کھُلی کھُلی جانب داری سے مسلم لیگ کی حمایت و سرپرستی کی ہے اور جس شان سے تمام ماتحت سروسز کو حکمراں پارٹی کا ورکر بنا ڈالا ہے، اور پھر جس معرکے کے ساتھ انتخابات میں اس کے لیے پروپیگنڈے کی مہم میں

حصہ لیا ہے، اسے سامنے رکھیے اور سوچیے کہ اگر آپ انتخابی عدالتیں مقرر کرنے کا کام صدر ریاست اور صوبوں کے صدروں کو سونپتے ہیں تو انتخابی بدعنوانیوں کا ازالہ ہونا کیسے ممکن ہو گا۔ کیوں نہ یہ اختیار صوبوں کی حد تک ہائی کورٹ کو اور مرکزی انتخابات کی صورت میں سپریم کورٹ کو دیا جائے کہ وہی انتخابی عدالتیں مقرر کریں؟ اس معقول صورت کے خلاف کوئی معقول دلیل دی جا سکتی ہو تو لائیے، ورنہ اسے قبول کیجیے۔ صرف یہی صورت ہے جس کے تحت انتخابی بدعنوانیوں کی تحقیقات کو معرضِ التوا میں رکھنے یا تحقیقاتی کارروائی میں مداخلت کرنے کا موقع برسرِ اقتدار طبقے یا پارٹی کے لیے کھلا نہیں رہتا۔ اور آزادانہ اور منصفانہ انتخابات کے لیے فضا زیادہ اچھی طرح ہموار ہوتی ہے۔ پس دفعہ ۲۳۹ میں ترمیم کی جائے، اور پھر اس کے مطابق دفعہ ۲۳ کی اصلاح کر دی جائے۔

یوں اصولاً بھی ہر قسم کے ٹربیونل مقرر کرنے کا اختیار عدلیہ کو ملنا چاہیے۔ انصاف سے تعلق رکھنے والے معاملات میں انتظامیہ کی مداخلت سرے سے ہو ہی کیوں؟

یہ اس رپورٹ کی ایک افسوسناک کوتاہی ہے کہ قادیانی مسئلہ کو قطعی طور پر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ قابلِ غور امر یہ ہے کہ یہ مسئلہ بہ حیثیت مسئلہ کے موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہے تو کیا کسی اضطراب انگیز مسئلہ سے صرفِ نظر کر کے آگے نکل جانا بھی اس کا کوئی حل ہے؟ ان دونوں سوالوں کا جواب نفی میں ہے۔ لیکن ہماری دستوریہ نے یہی غلط پوزیشن اختیار کی ہے کہ ایک موجود مسئلہ کو یا تو موجود مانا ہی نہیں، یا موجود مانا ہے تو اس سے کترا کے نکل جانے کو اس کا حل سمجھ لیا ہے۔

ہم نے اب تک تحریراً و تقریراً، دونوں ہی کے ذریعے اس مسئلے کی وضاحت سطحی جذباتیت سے الگ ہو کر خالص عقلی دلائل سے پوری پوری طرح کر دی ہے۔ لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک بار پھر اجمال سے اس کی اہمیت کو نمایاں کر دیں۔

لہ اخباری اطلاع ہے کہ حکومتِ پنجاب انتخابی عذرداریوں کی سماعت اور بدعنوانیوں کی تحقیق کا کام سشن عدالتوں کو سونپ رہی ہے۔ یہ مثال حوصلہ افزا ہو گی۔ پاکستان بھر کے لیے یہی صورت اختیار کر لی جانی چاہیے۔

سب سے پہلے مسلمانوں اور قادیانیوں کے اعتقادی اختلاف کو لیجیے۔ اسلام میں بنیادی عقیدے دین کے پورے سسٹم کی جڑ بنیاد ہیں، نہ کہ محض نہاں خانۂ دماغ کا سامانِ رونق۔ یہ عقیدے اندھے عقیدے نہیں ہیں بلکہ عقلی طور پر ان کی اہمیت نہایت واضح ہے۔ ان میں سے کسی بنیادی عقیدے کو ہٹا دیجیے یا اس میں کوئی خلل ڈال دیجیے تو نظامِ دین کی پوری عمارت متزلزل ہو جائے گی۔ مثلاً توحیدِ باری تعالیٰ کے عقیدے میں آپ تحریف کر دیں یا صفاتِ باری تعالیٰ کا تصور بدل دیں تو یہ محض ایک کلامی تبدیلی نہیں ہوگی بلکہ دینی زندگی کے سارے عملی پہلوؤں میں فرق آجائے گا، یہاں تک کہ معاشرہ کی ہیئتِ اجتماعی بدل جائیگی۔ اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حیثیت اس دین میں مقرر ہے اس کے بارے میں کوئی اعتقادی تبدیلی کرنے سے دین کے فلسفہ و نظام کا پورا ڈھانچہ تبدیل ہو جائے گا۔ چنانچہ "ختمِ نبوت" کی حقیقت پر اعتقاد رکھنے کا اصل مدعا یہ ہے کہ آنحضورؐ کو دینی امور میں قطعی سند اور معیار، اُسوہ اور اتھارٹی سمجھا جائے۔ آپؐ نے جس چیز کو بہ حیثیتِ دین و شریعت ہمیں سونپ دیا، اب اس میں کسی دوسرے کو مداخلت کا حق حاصل نہیں۔ گویا دین و شریعت کے معاملے میں اللہ تعالیٰ کو جو حرفِ آخر کہنا تھا وہ کہہ دیا اور اس کی جو عملی تشریح ہمارے سامنے آنے والی تھی وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول و فعل سے پوری طرح رکھ دی۔ اب یہ دین اپنی آخری شکل میں مکمل دین ہے اور اس کی تکمیل کا اعلان کر کے اس پر ختمِ نبوت کی مہر ثبت کر دی گئی ہے۔ اب کوئی اور اتھارٹی ایسی نہیں جو اس کے اندر سے کچھ نکالنے یا اس کے اندر کچھ ڈالنے کی مجاز ہو۔ گویا ختمِ نبوت کا عقیدہ دین کی قطعی تکمیل کے مفہوم کا ترجمان ہے۔

اب اگر آنحضورؐ کے بعد کسی نئی نبوت کے امکان تک کو تسلیم کیا جائے تو اس نظریے کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ دین و شریعت کی قطعیت (FINALITY) مجروح ہو جائے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی اور نبی کو مامور ہو کر آنا ہے تو وہ جس چیز کو یہ کہہ کر پیش کرے گا کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے، اس پر ایمان لانے والوں کو لازماً اس نئی چیز کو نظامِ دین میں جگہ دینی ہوگی۔ اس کی کوئی بات اگر کسی سابق حکم کی ناسخ ہوگی تو وہ منسوخ ہو جائے گا، اس کی کوئی بات اگر کوئی شئے زائد پیش کرے گی تو وہ نئی چیز جزوِ دین بنے گی، اسکی کوئی بات اگر سابق امور میں ترمیم کرنے والی ہوگی تو وہ ترمیم واقع ہوگی۔ وہ لاکھ غیر تشریعی ہو، لیکن

اس کا قول و فعل بہر حال ایسی سند ہو گا کہ وہ امور دین کی تاویل و تعبیر کی جو بھی نئی صورت سامنے لائے گی وہ واجب القبول ہو جائے گی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تعبیر و تاویل حرف آخر نہ رہ سکے گی۔

پس ختم نبوت کو ماننا اور نہ ماننا، یا اس کے مفہوم میں ردّ و بدل کرنا محض کلامی اور اعتقادی جھگڑا نہیں ہے بلکہ پورے نظام دین کی قطعیت اور تغیر پذیری کا جھگڑا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پوری امت اس عقیدے پر متفق رہی ہے۔ "خاتم النبیین" کی اصطلاح کے دونوں معنوں (نبیوں کو ختم کرنے والا اور سلسلۂ انبیاء پر جانے کی مہر ثبت کرنے والا) کو ماننے والے اس امر میں بالکل متفق رہے ہیں کہ کوئی شخص اب نہ تو دین و شریعت میں تغیر و تبدل کرنے کی اتھارٹی لے کر آنے والا ہے، نہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عملی تشریح پر اثر انداز ہو سکتا ہے اور نہ آپؐ کے آخری سند ہونے کی حیثیت میں فرق لا سکتا ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بارے میں بھی پوری امت کا ذہن ہمیشہ صاف رہا ہے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت اور نظام دین کی قطعیت کو ایک امتی کی حیثیت سے قبول کریں گے اور اس پر کسی درجے میں بھی اثر انداز نہیں ہو سکیں گے۔ اسی طرح ایک خاص درجے میں بندگانِ خاص پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہامات ہونے کے امکان کو تسلیم کرنے والے صوفیاء اور علماء بھی اس بات پر متفق رہے ہیں کہ یہ الہامات حجت دینی نہیں ہو سکتے اور نہ آنحضورؐ کی خاتمیت یا دین کی قطعیت پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ساری امت کے نزدیک کسی شخص کا یہ ماننا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی ایسا منصب ہو سکتا ہے جس پر آکر کوئی دوسرا دین کی قطعیت پر اثر انداز ہو سکے یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری سند اور معیار ہونے میں فرق پیدا کر سکے کھلے کھلے کفر اور ترکِ اسلام کا درجہ رکھتا ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قانونی دماغ نے تو بات یہاں تک صاف کر دی ہے کہ جو شخص آنحضورؐ کے بعد کسی دوسرے شخص سے دلیل نبوت بھی طلب کرتا ہے تو اس کے اس مطالبے کے پیچھے چونکہ نئی نبوت کے امکان کو تسلیم کر لینا پایا جاتا ہے لہٰذا وہ حدِ کفر کو پہنچتا ہے۔ نبوت کا دروازہ اگر آنحضورؐ کے بعد کھلا مان لیا جائے تو پھر پورا نظام دین خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ یہ بحث محض کلامی اور اعتقادی نہیں ہے۔

قادیانیوں کا معاملہ صرف یہی نہیں کہ انہوں نے محض نظری طور پر دین کے ایک اہم عقیدے میں

اختلاف کیا ہو، بلکہ وہ عملاً ایک نئی نبوت پیش کرتے ہیں۔ پھر یہ نبوت اپنے لیے انہی حقوق کا مطالبہ کرتی ہے جو اس منصب کا لازمہ ہیں۔ اس کا ماننا اور نہ ماننا اسی طرح کفر و اسلام کی تفریق پیدا کرتا ہے جس طرح اپنے اپنے دَور میں کسی بھی نبی ـــ اور خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم ـــ کا ماننا نہ ماننا مدارِ کفر و اسلام قرار پایا۔ پھر عملاً یہ نبوّت ایک جداگانہ نئی امت کھڑی کرتی ہے جس طرح خود آنحضورؐ کی بعثت سے ایک نئی امت نمودار ہوئی۔ پھر یہ نبوت دین کے بہت سے قطعی امور، مثلاً جہاد، نظام اطاعت کی ترتیب وغیرہ میں تحریف کرکے عملاً دین کی قطعیت اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اتھارٹی کو مجروح کرتی ہے۔

اب لیجیے دوسرا پہلو، کہ قادیانی مسئلہ مسلمانوں کی عام اجتماعی زندگی میں کیا نوعیت رکھتا ہے؛

وہ اعتقادی اختلاف جو مسلمانوں اور قادیانیوں میں ہے، چونکہ انتہائی بنیادی قسم کا ہے اور اس لحاظ سے دوسرے تمام فرقوں کے اختلافات سے قطعی طور پر مختلف ہے، اس لیے اس کے ظہور کے ساتھ ہی حسبِ ذیل نتائج برآمد ہونے شروع ہوگئے اور اب اپنی فطری انتہا تک جا پہنچے ہیں:۔

اوّلاً، قادیانیوں کی طرف سے عام مسلمانوں کی مکمل تکفیر کی گئی، اور مسلمانوں کے تمام فرقوں کی طرف سے بالاتفاق قادیانیوں کی تکفیر بھی ہوئی۔ تکفیر کے معنی دینی حیثیت سے کسی کو منقطع کر دینے یا کسی سے منقطع ہو جانے کے ہیں۔

ثانیاً، تکفیر کے منطقی نتیجے کے طور پر قادیانیوں اور مسلمانوں کی عبادات، مسجدیں، جنازے، قبرستان وغیرہ سب عملاً الگ الگ ہوگئے۔

ثالثاً، اسی تکفیر اور دینی علیحدگی کے طبعی تقاضے کے طور پر باہم دگر رشتوں کا لین دین اور برادریوں کا میل ملاپ بھی عملاً ختم ہوگیا۔

رابعاً، قادیانیوں کا معاشی مفاد بھی عام مسلمانوں کے بالمقابل ایک جداگانہ حیثیت اختیار کر گیا اور اب یہ حقیقت تجارت، صنعت اور ملازمت کے میدانوں میں اچھی طرح نمایاں ہو چکی ہے۔

خامساً، قادیانیوں کا سیاسی مفاد بھی امت کے مجموعی مفاد سے نظریہ و عمل دونوں میدانوں

میں منقطع ہو چکا ہے۔ یہ انقطاع انگریزی دور میں ہی پورے زور سے سامنے آگیا تھا، لیکن اب پاکستان بننے کے بعد تو یہ مزید شدت اختیار کر جانے کی وجہ سے سخت موجبِ اضطراب ہے۔

کوئی زندہ معاشرہ ان پانچ وجوہِ انتشار کو پیدا کرنے والے اور تبلیغی جوش سے ان کے حلقۂ اثر کو دن رات پھیلانے والے عناصر کو اپنے اندر پال پوس نہیں سکتا۔ چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی مدعیٔ نبوت کے نمودار ہونے اور اس کی نبوت کا سکہ چل جانے سے یہ وجوہِ انتشار بالکل طبعی تقاضے کے طور پر پیدا ہونے چاہئیں، اس لیے اسلامی معاشرے کی بقا کا دار و مدار ختمِ نبوت کے عقیدے کے مکمل تحفظ پر ہے۔ اس معاشرے نے نہ اعتقادی حیثیت سے کسی نئی نبوت کے ابھرنے کا امکان تسلیم کیا ہے، نہ اپنے اندر کسی مدعیٔ نبوت کو گوارا کیا ہے اور نہ "امت در امت" کی یہ حالت جو قادیانی مسئلے نے پیدا کر دی ہے، پہلے کبھی پیدا ہونے دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی شریعت کے قانونِ تکفیر کے لحاظ سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کا دعویٰ کرنے والا، یا کسی مدعیٔ نبوت کی نبوت پر ایمان لانے والا بالاتفاق اور بالاجماع غیر مسلم اور کافر ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسلامی معاشرہ اسے اپنے اندر گوارا نہیں کر سکتا بلکہ ٹھیک اسی طرح اس کی مدافعت کرتا ہے جس طرح کسی ناسازگار مواد کو باہر دھکیل دینے کے لیے ایک تندرست انسانی معدہ فوراً حالتِ امتلا میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ آج ہمارا معاشرہ بھی قادیانی مسئلے کی وجہ سے ایسی ہی حالت میں مبتلا ہے۔

اب خالص جمہوری نقطۂ نظر سے اس معاملے پر نگاہ ڈالیے۔ قادیانی زیادہ تر پنجاب میں آباد ہیں، پنجاب کے بعد دوسرا نمبر سندھ کا ہے۔ آپ ان دونوں صوبوں — خصوصاً پنجاب — کی رائے عام کا جائزہ لے کر دیکھیے کہ اس مسئلے کی اہمیت کیا ہے۔ پنجاب کے شہروں اور قصبوں اور دیہی علاقوں سے قادیانیوں کو اقلیت قرار دلوانے کے لیے گذشتہ دو برس میں جتنے مطالبے اور جلسے اور ریزولیوشن ہوئے ہیں ان سب پر نگاہ ڈالیے، پھر یہ دیکھیے کہ ان مطالبوں کو نظر انداز کرنے کا

نتیجہ کس درجہ کے عمومی اضطراب کی صورت میں نمودار ہوا۔ لوگوں کے جذبات اس معاملے میں کتنے شدید ہو چکے ہیں کہ چند افراد نے ان کو آسانی سے بھڑکا کر نوبت کہاں سے کہاں پہنچا دی۔ کوئی بارود آخر موجود تھی کہ جسے فتیلہ دکھا کر ایک عنصر نے لا اینڈ آرڈر تک کی بنیاد ہلا دی۔ اس مسئلے کے لیے لوگوں نے اپنے سروں پر لاٹھیاں کھائی ہیں، اس کے لیے نوجوان گولیوں کا نشانہ بنے ہیں، اس کے لیے لوگ لمبی لمبی قید کی سزائیں بھگت رہے ہیں، اس کے لیے چوٹی کے افراد نے پھانسی کی سزاؤں کا خیر مقدم کیا ہے، اس کے لیے عوام ہفتوں مارشل لاء کی چکی میں پسے ہیں، اس کے لیے بے شمار بے گناہوں کو مہینوں سیفٹی ایکٹ کی چٹان تلے دبے رہنا پڑا ہے۔ کیا ان حالات سے عام لوگوں کے اضطراب کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا؟

جمہوری ملک کے حکمرانوں کا اصل مقام صرف یہ ہے کہ وہ رائے عام کے رجحانات اور جذبات کا صحیح صحیح جائزہ لیں اور ان کے اپنے نظریات اگر جمہور سے مختلف ہوں تو وہ دلائل سے ان کے رجحانات کو تبدیل کرنے کی کوشش جی بھر کے کریں، لیکن اگر وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکیں تو انہیں یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ زبردستی اپنے نظریات کو اکثریت پر ٹھونسنے کی کوشش کریں۔ کیا یہ بھی رواداری کی کوئی خاص قسم ہے؟

جمہور مسلمان جب کہتے ہیں کہ ہم اپنے معاشرہ میں نئی نبوت کے لیے اور اس کی وجہ سے پیدا ہونے والے اسبابِ انتشار کے لیے جگہ نہیں بنا سکتے تو انہیں اس کے برعکس مجبور کرنے کا کسی کو کیا حق ہے؟

کہا جاتا ہے کہ یہ چند مولویوں کا اٹھایا ہوا فرقہ وارانہ جھگڑا ہے۔ لہٰذا اگر اسے اہمیت دی جائے تو یکے بعد دیگرے ایسے ہی گوناگوں جھگڑے اٹھتے رہیں گے اور ہر جھگڑا امت کے ایک گروہ کو کاٹ کر اس سے الگ کر دے گا۔

اس کے جواب میں ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ شروع سے آج تک کلامی و فقہی اختلافات کو ان کی

جائز حدود میں محدود نہ رکھنے کی وجہ سے ان گنت فرقے ہمارے اندر ابھرتے آئے ہیں، ان کے درمیان مناظرانہ رسّہ کشی بھی رہی ہے اور باہم دگر تکفیر بھی ہوتی رہی ہے۔ لیکن اس کی کوئی مثال بھی نہیں ملتی کہ امت نے بالاتفاق کسی بھی گروہ کو محض فرقہ وارانہ اختلافات کی بنیاد پر کاٹ کر الگ کر دینے کا فیصلہ کیا ہو۔ آج بھی چھوٹے چھوٹے فرقے متعدد، اور بڑے بڑے چار فرقے موجود ہیں اور ان میں سالوں سے مناظرے اور مباحثے اور جھگڑے اور تکفیر کے ہنگامے ہوتے چلے آئے ہیں لیکن امت کے دائرۂ وحدت سے ان میں سے کسی کو بھی نکالنے کی متفقہ کوشش نہ پہلے کی گئی ہے، نہ اب کی جا رہی ہے۔ مجموعی حیثیت سے امت کی رائے عام نے ان سب کو گوارا کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ چونکہ یہ سارے کے سارے فرقے چند ایسی بنیادوں پر جمع رہے ہیں جنہوں نے ان کو مذہبی، سیاسی، معاشی اور معاشرتی حیثیت سے ایک دوسرے سے متنافر اور ایک دوسرے کے لیے ناقابل برداشت نہیں بننے دیا اس لیے کلامی اور فقہی اختلافات میں حد درجہ کی بے اعتدالی کرنے کے باوجود وہ مسلمان معاشرہ میں کھپے ہوئے ہیں۔ بخلاف ان کے قادیانیوں کے اختلاف کی نوعیت اصولی ہے جس کی وجہ سے وہ مذہبی، سیاسی، معاشی اور معاشرتی حیثیت سے مسلمانوں کے ساتھ عملاً فٹ ہونے کے قابل نہیں رہے ہے۔ اگر اختلاف کی نوعیت اصولی نہ ہوتی تو محض چند مناظرہ باز مولویوں کے انفرادی فتوے ان کو امت سے کاٹنے اور مسلم رائے عام کے لیے ناقابل برداشت بنانے کا موجب نہ ہو سکتے۔ قادیانیوں کا معاملہ ہماری پوری تاریخ میں پہلی مثال کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہٰذا ٹھنڈے دل سے اُس فرق کو معلوم کیجیے جو ان کے معاملے اور عام فرقوں کے معاملے میں ہے۔

دوسرے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ احراری لیڈروں کا سیاسی سٹنٹ ہے۔ چلیے تھوڑی دیر کے لیے ہم اس غلط دعوے کو مان لیتے ہیں۔ اب قابل غور چیز یہ ہے کہ سیاسی سٹنٹ کس طرح بنتے ہیں۔ سیاسی سٹنٹ ہمیشہ یوں نمودار ہوتے ہیں کہ عوام کے اندر کوئی ایسا مسئلہ پایا جاتا ہے جو اپنے حل کا طلب گار ہوتا ہے، اور کوئی گروہ آگے بڑھ کر اسے اپنے ہاتھ میں لے لیتا ہے تاکہ اس مسئلے کی علمبرداری کے ذریعے

وہ پبلک میں اپنی جگہ پیدا کرے۔ قطع نظر اس سے کہ مجلس احرار پر جو اس مسئلے کو برسوں سے لے کر چل رہی تھی اس مسئلے کو سیاسی سٹنٹ بنانے کا الزام درست بیٹھتا ہے یا نہیں، یہ حقیقت تو قابل تسلیم ہے کہ قادیانی مسئلہ کوئی ایسی چیز تھا جسے اگر چھیڑا جائے تو پبلک کی توجہات کو جذب کیا جا سکتا تھا! اگر یہ صحیح ہے تو کسی حقیقی قابل حل مسئلہ کو محض اس دلیل سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اسے کسی نے سیاسی سٹنٹ بنایا ہے۔ آپ اسے اگر خلوصِ نیت کے ساتھ حل کرنے پر آمادہ ہو جائیں تو اسے سیاسی سٹنٹ بنانے والی طاقت کا وقار خود بخود ختم ہو جائے۔

تیسرے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ کوئی معقول مسئلہ نہیں، بلکہ محض سر پھرے عناصر کی ایک ہنگامہ آرائی ہے جن کی ذہنیت، جن کے سیاسی شعور، جن کے ڈسپلن، جن کے احترام قانون، جن کے اخلاق اور جن کی مذہبیت کا افسوسناک نمونہ پنجاب کے اضطرابات میں سامنے آچکا ہے۔ ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ پنجاب کے اضطرابات میں نہایت افسوسناک صورتِ حالات سامنے آئی ہے اور ہم بھی اس کے ایک ایک غلط پہلو کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور جو کوئی بھی اس کا ذمہ دار ہو اسے دین اور قوم دونوں کا مجرم تصور کرتے ہیں۔ اتنا ہی نہیں اُن تمام ناپسندیدہ حرکات کو جو دین، اخلاق اور قانون کے خلاف عمل میں لائی گئی ہیں خود اس مسئلے کے حل میں ایک رکاوٹ قرار دیتے ہیں۔ ہم بھی یہ پسند نہیں کرتے کہ معاشرے میں سر پھرے عناصر کو اثر حاصل ہو، ہم بھی اس کے خلاف ہیں کہ لوگ بات بات پر آئینی حدود کو پھاند جائیں، ہم بھی اس صورت کو مہلک سمجھتے ہیں کہ عوام کو اشتعال انگیز تقاریر اور نعروں کے تیز تیز جرعات پے درپے پلا کر اور انہیں دماغی توازن سے محروم کر کے میدان میں جھونک دیا جائے، ہم بھی اس کے حق میں نہیں ہیں کہ ایک تحریک چلے تو اس کے کارکن قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لیں اور لوگوں کے جان، مال اور آبرو کے لیے خطرہ بن جائیں، ہم بھی اسے افسوسناک حالات قرار دیتے ہیں کہ کسی مسئلے پر ایک ایسا ہلڑ اٹھا دیا جائے جو نظم و ضبط سے خالی ہو اور جس کی باگ ڈور کسی ذمہ دار تنظیم کے ہاتھ میں نہ ہو کہ وہ اسے کنٹرول میں رکھ سکے۔ لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ حقیقی موجود

اور حل طلب مسئلے کو محض اس بنا پر تو غیر موجود اور غیر حل طلب اور نا قابل توجہ نہیں مانا جا سکتا کہ اسے دستوری اور معقول خطوط پر لے چلنے والے عناصر کو پیچھے چھوڑ کر کسی خاص گروہ نے ہنگامہ آرائی سے حل کرنے کی غلط تدبیر عمل میں لاڈالی ہو کیا یہ استدلال ہو گا کہ چونکہ ایک غیر منظم تحریک نے اس مسئلہ کو اٹھایا تھا لہٰذا یہ مسئلہ موجود نہیں ہے، یا چونکہ اسے لے کر چلنے والوں نے غیر قانونی اور غیر اخلاقی حرکات بھی کی ہیں لہٰذا یہ مسئلہ حل طلب نہیں ہے، چونکہ ایک بار یہ سر پھرے عناصر کے ہتھے چڑھ گیا تھا لہٰذا یہ درخورِ اعتنا نہیں ہے؟

پھر یہ بھی سوچنا چاہیے کہ کوئی مسئلہ سر پھرے عناصر کی تحویل میں جا کر ایک غیر آئینی ہنگامہ آرائی کی صورت کب اختیار کرتا ہے؟ یقین جانئے کہ یہ صورت جبھی پیش آتی ہے کہ معقول اور آئینی طریقوں سے جب ایک حقیقی حل طلب مسئلہ کو پیش کرنے پر پوری توجہ نہیں دی جاتی، نہ دلائل سے عوام کو مطمئن کیا جاتا ہے اور نہ اس سے گریز کے معقول وجوہ سامنے لائے جاتے ہیں۔ آئینی مطالبے کی آواز جب صدا بہ صحرا ہو جاتی ہے تو مسائل سر پھرے اور ہنگامہ پسند لوگوں کے قبضے میں چلے جاتے ہیں۔ یہاں بھی یہی ہوا۔ مسئلہ موجود تھا۔ عوام میں اس کی وجہ سے برسوں سے اضطراب کارفرما تھا جو پاکستان بننے کے بعد برابر بڑھتا رہا، لیکن اس کو آپ نے از خود حل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی، پھر غیر منظم طریق سے مطالبہ اٹھا تو اسے درخورِ اعتنا نہ سمجھا، اس کے بعد جماعت اسلامی نے اسے خالص آئینی خطوط پر آگے بڑھایا اور دستوریہ کو توجہ دلائی کہ وہ اسے دستوری رپورٹ میں پورا کرے۔ لیکن کسی کے کانوں پر جوں تک نہیں رینگی۔ بار بار چیلنج کیا گیا کہ اس مطالبہ کے حق میں ہمارے دلائل کے جواب میں دلائل لائے جائیں۔ صدائے برنخاست۔ بالآخر عوام میں مایوسی کی وہ لہر دوڑ گئی جس نے اضطرابات پنجاب کی شکل اختیار کی!

بہر حال اضطراباتِ پنجاب کو دلیل بنا کر یہ کہنا کہ مسئلہ کوئی معقول مسئلہ نہیں اور اس کے حل پر متوجہ ہونے کی ضرورت نہیں، بجائے خود ایک غیر معقول طرزِ استدلال ہے۔

چوتھے یہ کہا جاتا ہے کہ قادیانی مسئلہ محض عدمِ رواداری کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ برابر رواداری (TOLERANCE) کی تلقین کی جاتی ہے۔ یہ خیال جس نقطۂ نظر کا نتیجہ ہے، بجائے خود وہی محلِ نظر ہے۔ یہ رواداری کی اصطلاح یورپ کے دورِ جدید کے ظہور کے ساتھ ایک خاص مفہوم لے کر نمودار ہوئی ہے۔ وہاں مذہبی استبداد، مذہبی کشمکش اور مذہبی سازشوں کے مارے ہوئے انسان نے تنگ آکے جب اس قلادے کو گلے سے اتار پھینکنے کے لیے زور کیا ہے تو جہاں سیاست کے دائرے سے مذہب کو باہر نکال کر سیکولر ریاست کی بنیادیں رکھی ہیں وہاں ذہنی دائرے میں "آزادیٔ خیال" کا صور پھونک کر مذہب کے ذہنی استبداد سے جان چھڑائی ہے۔ اس آزادیٔ خیال کے راستے میں کلیسا سالہا سال تک بری طرح حائل رہا ہے اور اس نے ذرا ذرا سے انحراف پر بڑے بڑے تشدد کیے ہیں۔ اور جس فرقے کو غلبہ حاصل ہوا ہے اس نے دوسرے فرقے کو اختلاف کی دل کھول کر سزا دی ہے۔ ان حالات کے خلاف دکھی انسان "آزادیٔ خیال" کا جھنڈا لے کے اٹھ کھڑا ہوا، اور یہ تھی وہ فضا جس میں رواداری کی اصطلاح کے ایک خاص مفہوم کا خمیر تیار ہوا۔ طے پایا کہ مذہب ایک نجی معاملہ ہے۔ سو جس کا جی چاہے کسی مذہب کو مانے اور جس کا جی چاہے وہ مذہب کو سرے سے ترک کر کے لامذہبی اختیار کرے، ہر شخص مذہبی عقائد کو جس شکل میں چاہے اختیار کرے، مذہبی احکام اور تقاضوں کی جو تعبیر و تاویل مناسب سمجھے اختیار کرلے اور جو اسے پسند نہ ہو اسے چھوڑ دے، مذہب پر جس طرح اور جس حد تک چاہے عمل کرے اور جس طرح اور جس حد تک نہ چاہے، نہ کرے۔ کسی دوسرے کا کام نہیں کہ وہ مداخلت کرے، یا کوئی مطالبہ کرے، یا چیں بہ جبیں ہو، یا کسی کو برسرِ غلط ٹھہرائے، یا سوسائٹی میں کسی مذہبی عقیدے یا اصول یا قدر کی پامالی یا اس کی تحقیر و توہین پر کوئی احتجاج کرے۔ مذہب کے معاملے میں رواداری کا یہ خاص تصور جس نظامِ ریاست میں پیدا ہوا وہ سیکولر نظام تھا، لیکن ہمارے ملک کا نظام اسلامی بنیادوں پر زیرِ تعمیر ہے۔ وہاں مذہب کی تباہی اور اس کے اصولوں، اس کے تقاضوں اور اس کی قدروں کی پامالی سے معاشرہ کی ہیئت کو کوئی نقصان نہیں ہو سکتا تھا لیکن ہمارے یہاں مذہب کے بنیادی اصولوں اور تقاضوں کو نقصان پہنچنے کے معنی خود زیرِ تعمیر ریاست اور زیرِ تشکیل معاشرے کی اجتماعی

زندگی کے نقصان کے ہیں۔ وہاں مذہب کو اجتماعی زندگی سے باہر دھکیل کر غیر اہم نجی معاملہ بنایا جارہا تھا اور یہاں اسے غیر اہم نجی معاملے کی سطح سے اٹھا کر اجتماعی زندگی کی بنیاد بنایا جارہا ہے۔ پھر وہاں رواداری کا یہ تصور جس مذہب کے خلاف بطور ردعمل نمودار ہوا وہ اجتماعی دین تھا ہی نہیں بلکہ اس پر زبردستی اجتماعی زندگی کا بوجھ لاد دیا گیا تھا، وہاں مذہب کے علم کی اجارہ داری پادریوں کے ایک طبقے کو حاصل تھی جو دوسروں سے اس علم کو چھپاتے تھے، وہاں مذہب کے احکام اور تقاضوں کا ایک بڑا حصہ خود اسی طبقے کا وضع کردہ تھا جسے وہ خدا سے منسوب کر کے پیش کرتے تھے، وہاں مذہب کی تعبیر و تاویل کا مکمل حق بھی اسی طبقے کے تصرف میں تھا۔ یہاں یہ صورت نہیں ہے۔ یہاں اسلام مذہب نہیں ہے، اجتماعی دین ہے، یہاں اس دین کا علم اور اس کے فہم اور اس کی تعبیر و تاویل کا حق کسی خاص خاندان یا طبقے کا اجارہ نہیں ہے، چنانچہ یہاں مذہب کے خلاف "آزاد خیالی" کی کوئی تحریک نمودار نہیں ہے اور نہ یہاں "رواداری" کے اُس مفہوم کا صُور پھونکنا کوئی معقول وجہ جواز رکھتا ہے۔ جو دین اجتماعی زندگی کا دین ہو وہ کبھی اپنے بنیادی اصولوں اور اپنے عملی تقاضوں کو آزادیٔ خیال کا کھلونا نہیں بننے دے سکتا۔ جو دین "نجی معاملہ" نہ ہو وہ لوگوں کو یہ چھوٹ نہیں دے سکتا کہ جو جس طرح اور جس حد تک اور جس شکل میں چاہے اُسے مانے اور جس طرح اور جس حد تک چاہے نہ مانے! "رواداری" کا مغربی تصور اسلام کے فریم میں نہیں کھپتا۔

دنیا کی کوئی پارٹی یہ رواداری نہیں دکھا سکتی کہ جس پارٹی کریڈ، جس نصب العین اور جن اصولوں پر اس کا وجود قائم ہو ان کے بارے میں اپنے اندر کوئی اختلاف اور کوئی کشمکش اور کوئی تخریبی حرکت گوارا کرے۔ دنیا کا کوئی معاشرہ ایسا نہیں ہے جو خود اپنے اندر اپنی اجتماعی بنیاد کے خلاف اصولی اختلافات کو ہضم کر جانے کا روادار ہو۔ دنیا میں کوئی ریاست ایسی نہ ملے گی جو اپنی اساس کے بارے میں یہ رواداری دکھائے کہ جس کا جی چاہے اس کو قبول کرے اور جس کا نہ چاہے وہ انحراف کرلے۔ پارٹی، معاشرے یا ریاست کی ہیئت چاہے بادشاہتی ہو، جمہوری ہو، قوم پرستانہ ہو، نسل پرستانہ ہو، اشتراکی ہو، کسی بھی صورت میں وہ اپنی اساس سے انحراف کا حق دینے کی روادار نہیں ہوسکتی۔ تاریخ

انسانی میں اس کی نہ کوئی مثال ماضی میں ملتی ہے، نہ حال میں! ٹھیک اسی طرح اسلامی سوسائٹی (امت) اور اسلامی ریاست کا معاملہ ہے۔ وہ اختلاف کا وسیع سے وسیع حق دینے میں رواداری کا ایک شاندار معیار پیش کرتی ہے لیکن وہ اس کی روادار کبھی نہیں ہوسکتی کہ جن بنیادوں پر وہ کھڑی ہے ان بنیادوں کو کھود ڈالنے کا حق وہ اپنے اندر کے افراد کو دے دے۔

اصل میں غلطی ساری "اسلام" کو عیسائیت کی طرح کا مذہب سمجھنے کی وجہ سے ہو رہی ہے۔ حالانکہ یہ اگر ایسا مذہب ہوتا تو آج تک اس کا بھی وہی حشر ہو چکا ہوتا جیسا مختلف مذاہب کا ہو چکا ہے کہ ایک مرتبہ انسانیت نے اجتماعی زندگی کے دائرے سے ان کو باہر نکال کر اپنی جان جو چھڑائی ہے تو پھر ان میں سے کسی کو ہمت نہیں ہوسکی کہ سیاست کے دائرے کے قریب بھی پھٹکے۔ بخلاف ان کے اسلام اجتماعی دین ہونے کی وجہ سے اپنی عین فطرت کے زور سے معاشرہ کی ہیئت کو اپنے سانچے میں ڈھالنے کے لیے بار بار آگے بڑھتا رہا ہے اور آج بھی وہ اپنا مقام حاصل کرنے کے لیے پوری صلاحیت رکھتا ہے۔

یہ بات ہمیں سمجھائی جائے کہ ایک طرف تو اسلام پاکستان کے نظام حیات کی حیثیت سے اُبھر رہا ہے اور اس کے اصول اور تقاضے ریاست کی دستوری بنیادیں بن رہے ہیں، دوسری طرف آپ رواداری کے اس تصور کو پیش کر رہے ہیں جو صرف نجی زندگی سے تعلق رکھنے والے مذہب کے ساتھ زیب دیتا ہے، آخر ان دو چیزوں میں جوڑ کیا ہے؟

اسلام کے دائرے کے اندر رواداری کا مفہوم صرف یہ ہے کہ اصولیات اور لوازم دین پر متفق رہتے ہوئے کلامی اور فقہی، قانونی اور سیاسی مسائل میں لوگوں کو تعبیری و اجتہادی اختلاف کا اور اس کے اظہار کا، نیز اپنے اپنے کلامی و فقہی مسلک پر چلنے کا حق حاصل رہے۔ جو لوگ تنگ نظری کی وجہ سے جذبات میں بہک کر دوسروں کے اس حق کو پامال کرنا چاہیں یا اس میں بے جا مداخلت کریں، یا اس سلسلے میں بابہد گر تکفیر کریں اور مناظرہ پر اتر آئیں تو فی الواقع ان کا رویہ اسلامی تصور رواداری کے خلاف ہوگا۔ لیکن ایسی رواداری اسلام کے اندر نہیں پائی جاتی کہ جس کے تحت کسی کو اسلام کی بنیادوں ہی کے کھود ڈالنے کا موقع حاصل ہو، اور پھر اسلامی معاشرہ اور اسلامی ریاست اسے گلے سے بھی لگائے رکھے۔ آپ جس رواداری کا (باقی صفحہ ۶۸ پر)

اسلام میں شوریٰ اور قانون سازی کی صحیح نوعیت

(از مولانا امین احسن صاحب اصلاحی)

[پنجاب کے حالیہ ہنگاموں کی تحقیقات کرنے والی عدالت نے جماعت اسلامی کو حکم دیا تھا کہ قانون سازی، شوریٰ اور اجماع سے متعلق اسلام کے احکام کی نہایت مختصر تشریح عدالت کے سامنے پیش کی جائے۔ مولانا امین احسن صاحب اصلاحی نے اس غرض کے لیے ان مسائل پر چند اشارات سپرد قلم کیے تھے جواب ترجمان میں شائع کیے جا رہے ہیں] (ادارہ)

اسلام میں قانون کا مأخذ چونکہ کتاب و سنّت کو قرار دیا گیا ہے اس وجہ سے بعض لوگوں کو یہ گمان ہوتا ہے کہ اسلامی نظام میں جمہور مسلمین کو قانون سازی کے کام میں سرے سے کوئی دخل ہے ہی نہیں۔ اوّل تو ان لوگوں کے خیال میں قرآن و حدیث کے ہوتے ہوئے قانون سازی کی اُس کے عام مفہوم کے لحاظ سے اسلام میں کوئی ضرورت ہے ہی نہیں اور اگر کچھ ضرورت ہے بھی تو وہ علماء کے فتووں یا امراء و خلفاء کے آمرانہ احکام سے پوری کر لی جاتی ہے، اس مقصد کے لیے ان کے نزدیک اسلام میں اس قسم کا کوئی نظام نہیں پایا جاتا ہے جس قسم کا نظام مغربی طرز کی جمہوریتوں میں مجالسِ قانون ساز کے نام سے پایا جاتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اسلام میں قانون کے مآخذ کتاب اور سنّت ہی ہیں، جن چیزوں کے بارہ میں کتاب و سنّت کے اندر صریح احکام موجود ہیں ان کے بارہ میں مسلمانوں کے اربابِ حل و عقد اور ان کے اولوالامر کا منصب صرف ان قوانین کے اجرا و نفاذ تک محدود ہے، وہ ان قوانین و احکام کے اندر نہ کسی ترمیم و تنسیخ کے مجاز ہیں اور نہ ان کی جگہ دوسرے قوانین بنانے کا حق رکھتے ہیں لیکن جن معاملات میں کتاب و سنّت میں سکوت اختیار کیا گیا ہے ان میں امت کو قانون سازی کا پورا پورا حق دیا گیا ہے یہ حق کوئی محدود حق نہیں ہے بلکہ یہ نہایت وسیع دائرے کے اندر استعمال ہوتا ہے کیونکہ قرآن و حدیث

کے اندر بیشتر صرف بنیادی اور اصولی باتیں ہی بیان کی گئی ہیں، جزئیات و تفصیلات سے ان میں بہت کم تعرض کیا گیا ہے۔ اس خلا کو حالات و ضروریات کے تقاضوں کے تحت بھرنا، نیز تمام پیش آنے والے اجتماعی و سیاسی معاملات میں اسلام کے منشا و مزاج کے مطابق قوانین بنانا امت کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے اور اس کے لیے ایک مکمل شورائی نظام خود کتاب و سنّت کے اندر تجویز کر دیا گیا ہے جو مغربی جمہوریتوں کے نظام قانون سازی سے بدرجہا بہتر ہے۔

یہاں ہمارے لیے اس نظام کی تمام تفصیلات سے بحث کرنے کی گنجائش تو نہیں ہے لیکن دورِ رسالت، دورِ صحابہ اور دورِ فقہا میں جس شکل میں یہ نظام قائم رہا ہے ہم اجمالی طور پر اس کا خاکہ یہاں پیش کرتے ہیں اور اس کی تائید میں کتاب و سنّت کے جو نصوص ابتدا سے اب تک مسلمان اہلِ فکر کی رہنمائی کرتے رہے ہیں ضمناً ہم ان میں سے چند ایک کی طرف بھی اشارہ کریں گے۔

دورِ رسالت میں شورائی نظامِ قانون سازی کی تاسیس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اگرچہ براہِ راست وحی الٰہی کی رہنمائی حاصل تھی اور آپ کسی معاملہ میں دوسروں سے مشورہ لینے کے محتاج نہ تھے لیکن اسلام میں شورائی نظام قانون سازی کے استحکام کے لیے چونکہ ضروری تھا کہ آپ خود اپنے طرزِ عمل سے اس کی بنیاد رکھیں اس وجہ سے آپ کو قرآن میں یہ حکم دیا گیا:۔

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ (۳۸۔ شوریٰ)

پس ان سے درگزر کرو اور ان کے لیے اللہ سے مغفرت چاہو اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہو۔

اس آیت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے معاملات میں مشورہ لیتے رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ حکم محض صحابہ کی دلداری اور حوصلہ افزائی ہی کے لیے تھا یا اس کی کوئی قانونی اہمیت بھی تھی اور ایسا کرنا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ضروری تھا؟ اس سوال کا جواب فقۂ حنفی کے مشہور ماہر حجۃ الاسلام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۳۷۰ھ) نے اپنی مشہور کتاب "احکام القرآن" میں مندرجۂ ذیل الفاظ میں دیا ہے:۔

وغیر جائز ان یکون الامر بالمشاورۃ

اور یہ بات ناجائز ہے کہ صحابہ سے مشورہ کرنے کا یہ

علی جهة تطییب نفوسهم و رفع اقدارهم و لتقتدی الامة به فی مثله لانه لو کان معلوما عندهم انهم اذا استفرغوا مجهودهم فی استنباط ما شوروا فیه وصواب الرأی فیما سئلوا عنه ثم لم یکن ذالك معمولا علیه ولا متلقی منه بالقبول بوجه لم یکن فی ذلك تطییب نفوسهم ولا رفع اقدارهم بل فیه ایحاشهم و اعلامهم بان آراءهم غیر مقبولة ولا معمول علیها۔

(احکام القرآن، ابوبکر جصاص ج ۲، ص ۴۹)

حکم محض صحابہ کی دلداری اور ان کی عزت افزائی کے خیال سے دیا گیا ہو یا محض اس خیال سے دیا گیا ہو کہ اس طرح کے معاملات میں امت کو آپ کے اس طریقے کی اقتدا کرنے کی تعلیم دی جائے حالانکہ صحابہ کو اگر یہ علم ہوتا جب وہ زیر مشورہ امور میں اپنا سر کھپا کر کوئی رائے قائم کریں گے تو نہ تو اس پر عمل ہی ہوگا اور نہ ہی کسی پہلو سے اس کی قدر ہی کی جائے گی تو دلداری اور عزت افزائی کرنے کی بجائے الٹا اس کا اثر ان پر یہ پڑتا کہ وہ اس سے متوحش ہوتے اور سمجھتے کہ ان کی رائیں نہ قبول کیے جانے کے لیے ہیں، نہ عمل کیے جانے کے لیے، بلکہ محض پیش کیے جانے کے لیے ہیں۔

حجۃ الاسلام کی اس تصریح سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک صحابہؓ سے مشورہ لیتے رہنے کا یہ حکم محض رسمی اور ظاہر دارانہ نہیں تھا، بلکہ اس لیے تھا کہ مشورہ لینے کے بعد ان مشوروں پر عمل بھی کیا جائے۔ حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس مشورے کے حدود بھی نہایت واضح الفاظ میں متعین کر دیے ہیں۔ ان کی تحقیق یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ مشورے صحابہ سے ان تمام امور میں حاصل کرتے تھے جن کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو، عام اس سے کہ یہ معاملات دینی نوعیت کے ہوں یا دنیوی نوعیت کے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

وقال آخرون کان مامورا بمشاورتهم فی امور الدین والحوادث التی لا توقیف فیها عن الله تعالیٰ وفی امور الدنیا ایضا مما طریقه الرای وغالب الظن وقد شاورهم یوم بدر

اور ایک دوسرے گروہ کا مذہب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ سے مشورہ لینے کا یہ حکم دینی معاملات اور اس طرح کے حوادث میں بھی تھا جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی متعین ہدایت وارد نہ ہو چکی

فی الاساریٰ وکان ذالک من امور الدین ۔ (احکام القرآن، ج ۲، ص۴۹)

ہو اور ان دنیوی معاملات میں بھی تھا جن میں فیصلے رائے و مشورہ اور گمان غالب کے تحت ہوا کرتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے موقع پر قیدیوں کے بارے میں صحابہ سے مشورہ لیا حالانکہ یہ معاملہ دینی معاملات کی قسم میں سے تھا۔

صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ لیتے رہنے کی مذکورۂ بالا قرآنی ہدایت پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس اہتمام کے ساتھ عمل فرمایا اس کے متعلق ایک ایسے صحابی کی شہادت ملاحظہ ہو جو اپنے وقت کا بیشتر حصہ آپؐ کی صحبت میں بسر فرماتے تھے ۔

عن ابی ھریرۃ قال ما رأیت احداً قطُّ کان اکثر مشورۃ لاصحابہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (رواہ احمد والشافعی)

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ اپنے ساتھیوں سے مشورہ لیتے رہنے والا کبھی کسی شخص کو نہیں پایا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس قسم کے معاملات میں صحابہ سے مشورے لیے ہیں ان کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ ان میں جنگی، سیاسی، اقتصادی اور سماجی ہر قسم کے معاملات داخل ہیں۔ ہم ان میں سے چند معاملات بطورِ مثال پیش کرتے ہیں۔

(۱) بدر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اوّل اوّل جس مقام پر پڑاؤ ڈالا، جنگی مصلحت کے لحاظ سے وہ کچھ مناسب نہ تھا۔ بعض صحابہ نے اس پر سوال اٹھایا کہ آپ نے بہ وحی الٰہی کے اشارے سے کیا ہے یا محض ذاتی صوابدید سے۔ جب آپ نے واضح فرمایا کہ آپ نے محض جنگی مصلحت سے ایسا کیا ہے تو ایک صحابی نے اس سے اختلاف کیا اور چشمے پر پڑاؤ ڈالنے کا مشورہ دیا۔ بالآخر صحابہ سے مشورہ کے بعد یہی رائے قرار پائی اور اسی پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل فرمایا (الطبقات الکبریٰ لابن سعد ج ۳، ص۵۴)

(۲) غزوۂ احزاب کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غطفان کے سامنے یہ پیش کش کرنا چاہی کہ اگر وہ جنگ سے باز آجائیں تو آپؐ ان کو مدینے کے پھلوں کا ثلث حصہ سالانہ دیتے رہیں گے

اس کے لیے ایک معاہدے کا مسودہ بھی قلم بند ہو چکا تھا لیکن جب آپ نے اس معاملے میں صحابہ، خصوصاً انصار کے لیڈروں سے مشورہ کیا تو انہوں نے اس سے شدت کے ساتھ اختلاف کیا اور کہا کہ ہم تو ان سے صرف تلوار سے بات کرنا چاہتے ہیں۔ بالآخر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی رائے قبول فرمائی اور معاہدے کا مسودہ چاک کرا دیا۔ (الطبقات الکبریٰ، ابن سعد، ج ۳، ص۱۱۱)

(۳) غزوۂ بدر کے قیدیوں کے معاملہ کا ذکر اوپر گزر چکا ہے اور طبقات الکبریٰ ابن سعد (ج ۳، ص۱۶) میں بھی یہ حدیث موجود ہے۔

یہ چند واقعات بطور مثال ذکر کیے گئے ہیں۔ ان واقعات سے یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نہ صرف یہ کہ تمام اہم معاملات میں صحابہ سے مشورہ لیتے رہتے تھے بلکہ ان پر عمل بھی فرماتے تھے۔

شوریٰ صحابہ اور خلفائے راشدین کے دور میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جب صحابہ کا دور آیا تو ان کے سامنے ایک طرف تو آپ کا مذکورۂ بالا اسوۂ حسنہ تھا اور دوسری طرف خود ان سے متعلق قرآن و حدیث دونوں میں نہایت واضح ہدایات اس بات کے لیے موجود تھیں کہ وہ کس اساس پر اپنا سیاسی نظام قائم کریں اور اس میں قانون سازی کا طریقہ کیا ہو۔ ہم پہلے وہ قرآنی ہدایت نقل کرتے ہیں جس پر صحابہ کا قائم کردہ نظام سیاسی مبنی تھا، اس کے بعد احادیث اور خلفائے راشدین کے طرز عمل سے اس کی وضاحت کریں گے۔

اس سلسلے میں قرآن مجید میں اصولی ہدایت یہ دی گئی ہے :۔

وامرھم شوریٰ بینھم (سورۂ شوریٰ۔۳۸) اور ان کا نظام باہمی مشورے پر مبنی ہے۔

اس اصولی ہدایت کی وضاحت بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح فرمائی تھی۔

حدثنی ابوسلمة ان النبی صلی اللہ علیه وسلم سئل عن الامر یحدث لیس فی کتاب ولا سنة فقال ینظر فیه العابدون

مجھ سے ابو سلمہ نے بیان کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی ایسا معاملہ پیش آن پڑے جس کا ذکر نہ تو کہیں قرآن میں ہو اور نہ سنت میں تو ایسی صورت

من المومنین ۔ (سنن دارمی، باب التورع عن الجواب فیما لیس فی کتاب ولاسنۃ، ص۲۵)

میں کیا کیا جائے؟ آپ نے فرمایا کہ اس معاملہ پر مسلمانوں کے صالح لوگ غور کرکے اس کا فیصلہ کریں گے۔

اسی مضمون کی مزید وضاحت ایک دوسری حدیث سے ہوتی ہے:۔

عن علی قال قلت یارسول اللہ ان عرض لی امر لم ینزل قضاء فی امرہ ولاسنۃ کیف تأمرنی؟ قال تجعلونہ شوریٰ بین اھل الفقہ والعابدین من المؤمنین ولاتقض فیہ برأیک خاصۃ (رواہ الطبرانی فی الاوسط)

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اگر میرے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش آجائے جس کا ذکر نہ قرآن میں ہو نہ سنت میں تو اس معاملہ میں آپ مجھے کیا روش اختیار کرنے کا حکم دیتے ہیں؟ آپ نے فرمایا اس کو قانون اسلامی میں بصیرت رکھنے والوں اور صالحین کے مشورے سے طے کرو اور اس میں تنہا اپنی رائے سے کوئی فیصلہ نہ کرو۔

چنانچہ اسی اصول پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہؓ نے نظام خلافت کی بنیاد رکھی جس میں خلیفہ کے انتخاب میں بھی جمہور مسلمین کے مشورہ کی شرط لازمی ٹھہری اور خلافت کے فرائض کی انجام دہی میں بھی شوریٰ کو ضروری قرار دیا گیا۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ جو اسلام میں پہلے خلیفہ ہیں، مسلمانوں کے مشورۂ عام سے خلیفہ بنے اور خلیفہ بننے کے بعد انہوں نے تمام معاملات کا فیصلہ جن کے بارہ میں ان کو کتاب وسنت میں کوئی واضح ہدایت نہیں ملی ان لوگوں کے مشورے سے کیا جو جمہور مسلمین کے معتمد لیڈر تھے اور علم و دیانت کے لحاظ سے لوگوں میں بہتر خیال کیے جاتے تھے۔ ان کے طرز عمل سے متعلق سنن دارمی کی یہ حدیث ملاحظہ ہو:۔

حدثنا میمون بن مھران فقال کان ابوبکر اذا ورد علیہ الخصم نظر فی کتاب اللہ فاذا وجد فیہ ما یقضی بینھم قضی بہ وان لم یکن فی الکتاب وعلم من

ہم سے میمون بن مہران نے حدیث بیان کی کہ حضرت ابوبکرؓ کے پاس فریق معاملہ کوئی مقدمہ لاتے تو وہ پہلے اس پر کتاب اللہ کی روشنی میں غور کرتے۔ اگر اس میں ان کو کوئی ایسی چیز مل جاتی جس سے ان کے معاملے کا فیصلہ ہو سکتا تو اس کے مطابق وہ اس کا فیصلہ کر دیتے اور

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذالک الامر سنۃ قضیٰ بہ فان اعیاہ خرج فسأل المسلمین وقال اتانی کذا وکذا فھل علمتم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضیٰ فی ذالک بقضاء فربما اجتمع الیہ النفر کلھم یذکر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہ قضاء فیقول ابو بکر الحمد للہ الذی جعل فینا من یحفظ علی نبینا فان اعیاہ ان یجد فیہ سنۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع رؤس الناس وخیارھم فاستشارھم فاذا اجتمع رأیھم علی امر قضیٰ بہ -

اگر کتاب اللہ میں ان کو اس کے فیصلے کے لیے کوئی چیز نہ ملتی اور سنت رسول اللہ میں کوئی چیز مل جاتی تو پھر اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ لیکن اگر سنت رسول اللہ میں بھی کوئی چیز نہ پاتے تو مسلمانوں سے دریافت کرتے کہ میرے سامنے اس اس طرح کا معاملہ آیا ہے۔ کیا کسی شخص کے علم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ایسا فیصلہ ہے جو اس قسم کے معاملے سے متعلق ہو؟ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ آپ کے پاس متعدد ایسے اشخاص جمع ہو جاتے جو اس قسم کے معاملے سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فیصلہ بیان کرتے۔ اگر ایسا ہوتا تو حضرت ابوبکر اس بات پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے کہ امت کے اندر ایسے لوگ موجود ہیں جو رسول کا علم محفوظ کیے ہوئے ہیں لیکن اگر اس تلاش کے بعد بھی ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی سنت نہ ملتی تو پھر قوم کے لیڈروں اور ان کے اچھے لوگوں کو جمع کر کے ان سے مشورہ کرتے اور جب وہ کسی بات پر جم جاتے تو اس کے مطابق وہ معاملے کا فیصلہ کر دیتے -

حضرت عمرؓ کے دور میں تمام سیاسی و اختلافی امور میں شوریٰ کا جو اہتمام رہا اس کا تذکرہ شاہ ولی اللہؒ نے ان الفاظ میں فرمایا ہے :

کان من سیرۃ عمر رضی اللہ عنہ انہ کان یشاور الصحابۃ ویناظرھم حتی تنکشف الغمۃ وتاتیہ الثلج فصار غالب قضایاہ و

حضرت عمرؓ کا طریقہ یہ تھا کہ وہ معاملات میں صحابہ سے مشورہ کرتے اور ان سے بحث کرتے یہاں تک کہ الجھن دور ہو جاتی اور دل پوری طرح مطمئن ہو جاتا۔ یہ اسی کا اثر ہے

فتاواہ متبعۃ فی مشارق الارض ومغاربھا۔ کہ ان کے فتوے اور فیصلے تمام مشرق ومغرب میں معمول بہ بنے۔

رحجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۳۲

صرف حضرت عمرؓ کے زمانے ہی کے متعلق نہیں بلکہ حضرت عثمان غنیؓ کے زمانے تک کے متعلق حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق یہی ہے کہ انتظامِ ملکی اور قانون سازی سے متعلق سارے معاملات شوریٰ کے ذریعے سے ہی انجام پاتے تھے۔ چنانچہ شاہ صاحب اپنی مشہور تصنیف "ازالۃ الخفاء" میں فرماتے ہیں:۔

تحقیق آنست کہ تا زمانِ حضرت عثمانؓ اختلاف مسائل فقہیہ واقع نمے شد۔ در محل اختلاف بخلیفہ رجوع مے کردند و خلیفہ بعد مشاورت امرے اختیار مے کرد و ہماں امر مجمع علیہ مے شد۔ اور اس معاملے میں تحقیق یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کے زمانے تک فقہی اختلافات برپا ہونے نہیں پائے تھے جب کوئی اختلافی مسئلہ پیدا ہوتا تو لوگ خلیفہ کی طرف رجوع کرتے اور خلیفہ مشورہ کرنے کے بعد ایک رائے قائم کرتا اور پھر وہی اجماعی فیصلے کی حیثیت اختیار کر لیتی۔

(ازالۃ الخفاء، حضرت شاہ ولی اللہ، مقصد اول ص ۲۴)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اس شورائی نظام نے جس حد تک ترقی کی اس کی تفصیل مولانا شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تصنیف "الفاروق" میں وضاحت کے ساتھ پیش کی ہے۔ چونکہ یہ ساری بحث نہایت مضبوط دلائل پر مبنی ہے اور سارا موادِ بحث انہوں نے طبقات ابن سعد، کنز العمال، تاریخ طبری اور قاضی ابو یوسف صاحب کی کتاب الخراج وغیرہ جیسی مشہور اور مستند کتابوں سے لیا ہے اس وجہ سے ہم اس کے بعض ضروری حصوں کا اقتباس یہاں پیش کرتے ہیں۔

فاضل مصنف حضرت عمرؓ کی خلافت میں مجلس شوریٰ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"ان سب میں اصل الاصول مجلس شوریٰ کا انعقاد تھا یعنی جب کوئی انتظام پیش آتا تھا تو ہمیشہ اربابِ شوریٰ کی مجلس منعقد ہوتی تھی اور کوئی امر بغیر مشورے اور کثرت رائے کے عمل میں نہیں آسکتا تھا۔ تمام جماعتِ اسلام میں اس وقت دو گروہ تھے جو کل قوم کے پیشوا تھے اور جن کو تمام عرب نے گویا اپنا قائم مقام تسلیم کر لیا تھا، یعنی مہاجرین و انصار۔ مجلس شوریٰ میں ہمیشہ لازمی طور پر ان دونوں گروہوں کے ارکان شریک ہوتے تھے۔ انصار بھی دو قبیلوں میں منقسم تھے، اوس وخزرج۔

چنانچہ ان دونوں خاندانوں کا مجلس شوریٰ میں شریک ہونا ضروری تھا۔ مجلس شوریٰ کے تمام ارکان کے نام اگرچہ ہم نہیں بتا سکتے تاہم اس قدر معلوم ہے کہ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، عبدالرحمٰنؓ بن عوف، معاذ بن جبلؓ، ابیؓ بن کعب، زیدؓ بن ثابت اس میں شامل تھے۔ مجلس کے انعقاد کا طریقہ یہ تھا کہ پہلے ایک منادی اعلان کرتا کہ الصلوٰۃ جامعۃ، یعنی سب لوگ نماز کے لیے جمع ہو جائیں۔ جب لوگ جمع ہو جاتے تھے تو حضرت عمرؓ مسجد نبوی میں جا کر دو رکعت نماز پڑھتے تھے۔ نماز کے بعد منبر پر چڑھ کر خطبہ دیتے تھے اور بحث طلب امر پیش کیا جاتا تھا۔"

"معمولی اور روزمرہ کے کاروبار میں اس مجلس کے فیصلے کافی سمجھے جاتے تھے لیکن جب کوئی امر اہم پیش آتا تھا تو مہاجرین اور انصار کا اجلاس عام ہوتا تھا اور سب کے اتفاق سے وہ امر طے پاتا تھا۔ مثلاً عراق و شام کے فتح ہونے پر جب بعض صحابہ نے اصرار کیا کہ تمام مفتوحہ مقامات فوج کی جاگیر میں دے دیئے جائیں تو بہت بڑی مجلس منعقد ہوئی جس میں تمام قدمائے مہاجرین اور انصار میں سے عام لوگوں کے علاوہ دس بڑے بڑے سردار جو تمام قوم میں ممتاز تھے اور جن میں پانچ شخص قبیلہ اوس اور پانچ قبیلہ خزرج کے تھے، شریک ہوئے۔ کئی دن تک مجلس کے جلسے ہوتے رہے اور نہایت آزادی و بیباکی سے لوگوں نے تقریریں کیں۔ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے جو تقریر کی اس کے جستہ جستہ فقرے ہم اس لحاظ سے نقل کرتے ہیں، کہ اس سے منصب خلافت کی حقیقت اور خلیفۂ وقت کے اختیارات کا اندازہ ہوتا ہے۔

انی لم ازعجکم الا لان تشترکوا فی امانتی فیما حملت من امورکم فانی واحد کاحدکم ولست اُرید ان تتبعوا ہذا الذی ھوای۔	میں نے آپ حضرات کو صرف اس لیے زحمت دی ہے کہ آپ میری اس امانت میں شریک ہوں جس کا بار آپ کے معاملات کے بارے میں مجھ پر ڈالا گیا ہے میں تم ہی جیسا ایک شخص ہوں اور میں نہیں چاہتا کہ آپ اس چیز کا اتباع کریں جو میری خواہش کے مطابق ہو[1]۔

[1] یہ ترجمہ الفاروق میں نہیں ہے، بلکہ ہم نے کیا ہے۔

"سنہ ۲۱ھ میں جب نہاوند کا سخت معرکہ پیش آیا اور عجمیوں نے اس سروسامان سے تیاری کی کہ لوگوں کے نزدیک خود خلیفۂ وقت کا اس مہم پر جانا ضروری ٹھہرا تو بہت بڑی مجلس شوریٰ منعقد ہوئی۔ حضرت عثمانؓ، طلحہؓ بن عبید اللہ، زبیرؓ بن العوام، عبدالرحمٰنؓ بن عوف وغیرہ نے باری باری کھڑے ہوکر تقریریں کیں اور کہا کہ آپ کا خود موقع جنگ پر جانا مناسب نہیں۔ پھر حضرت علیؓ کھڑے ہوئے اور ان لوگوں کی تائید میں تقریر کی غرض کثرت رائے سے یہی فیصلہ ہوا کہ خود حضرت عمرؓ موقع جنگ پر نہ جائیں۔ اسی طرح فوج کی تنخواہ، دفتر کی ترتیب، عمّال کا تقرر، غیر قوموں کو تجارت کی آزادی اور ان پر محصول کی تشخیص، اس قسم کے بہت سے معاملات ہیں جن کی نسبت تاریخوں میں تصریح مذکور ہے کہ مجلس شوریٰ میں پیش ہوکر طے پائے۔"

"مجلس شوریٰ کا انعقاد اور اہل الرائے کی مشورت استحسان اور تبرع کے طور پر نہ تھی بلکہ حضرت عمرؓ نے مختلف موقعوں پر صاف فرمادیا تھا کہ مشورے کے بغیر خلافت سرے سے جائز ہی نہیں۔ ان کے خاص الفاظ یہ ہیں " لاخلافۃ الاعن مشورۃ "۔ مجلس شوریٰ کا اجلاس اکثر خاص خاص ضرورتوں کے پیش آنے کے وقت ہوتا تھا لیکن اس کے علاوہ ایک اور مجلس تھی جہاں روزانہ انتظامات اور ضروریات پر گفتگو ہوتی تھی۔ یہ مجلس ہمیشہ مسجد نبوی میں منعقد ہوتی تھی اور صرف مہاجرین صحابہ اس میں شریک ہوتے تھے۔ صوبجات اور اضلاع کی روزانہ خبریں جو دربار خلافت میں پہنچتی تھیں حضرت عمرؓ ان کو اس مجلس میں بیان کیا کرتے تھے اور کوئی بحث طلب امر ہوتا تھا تو اس میں لوگوں سے استصواب کیا جاتا تھا۔ مجوسیوں پر جزیہ مقرر کرنے کا مسئلہ اوّل اسی مجلس میں پیش ہوا تھا۔ مؤرخ بلاذری نے اس مجلس کا حال ایک ضمنی تذکرے میں ان الفاظ میں لکھا ہے :۔

کان للمہاجرین مجلس فی المسجد	مہاجرین کی ایک مجلس مسجد نبوی میں اپنی نشست
فکان عمر یجلس معہم فیہ ویحدثہم	کیا کرتی تھی۔ حضرت عمرؓ اس کے سامنے وہ تمام
عما ینتہی الیہ من امر الآفاق فقال	حالات رکھا کرتے تھے جو مملکت کے مختلف

یوماً ما ادری کیف اصنع بالمجوس۔ گوشوں سے ان کو پہنچاتے تھے۔ اس مجلس میں ایک روز انہوں نے یہ سوال اٹھایا کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ مجوس کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے[۱]"

حضرت عمرؓ کے زمانے میں نہ صرف اہم امور ملکی شوریٰ سے انجام پاتے تھے بلکہ صوبجات اور اضلاع کے حکام بھی اکثر رعایا کی مرضی سے مقرر کیے جاتے تھے۔ چنانچہ یہی علامہ شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ کتاب الخراج قاضی ابو یوسفؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں:۔

"کوفہ، بصرہ اور شام میں جب عمال مقرر کیے جانے لگے تو حضرت عمرؓ نے ان تینوں صوبوں میں احکام بھیجے کہ وہاں کے لوگ اپنی اپنی پسند سے ایک ایک شخص کا انتخاب کرکے بھیجیں جو ان لوگوں کے نزدیک تمام لوگوں سے زیادہ دیانتدار اور قابل ہو۔ چنانچہ کوفہ سے عثمان بن فرقد، بصرہ سے حجاج بن علاط، شام سے معن بن یزید کو لوگوں نے منتخب کرکے بھیجا اور حضرت عمرؓ نے انہی لوگوں کو ان مقامات کا حاکم مقرر کیا۔ قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس واقعہ کو جن الفاظ میں بیان کیا ہے یہ ہیں:۔

"کتب عمر بن الخطاب الی اهل الکوفه یبعثون الیه رجلا من اخیرهم و اصلحهم والی اهل البصرة کذلك والی اهل الشام کذالك۔ قال فبعث الیه اهل الکوفة عثمان بن فرقد، ولعیث الیه اهل الشام معن بن یزید ولعیث الیه اهل البصرة الحجاج بن علاط کلهم سمیون قال فاستعمل کل واحد منهم علی خراج ارضه[۲]"

مجلس شوریٰ کی نوعیت اور اس کے ارکان کی صفات

مجلس شوریٰ کی نوعیت اور اس کے ارکان کی صفات سے متعلق بھی بہت سی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ شوریٰ صرف علماء اور فقہاء پر مشتمل ہوتی

---

[۱] عربی عبارت کا ترجمہ ہماری طرف سے ہے۔ بقیہ ساری عبارت "الفاروق" صفحہ ۴۱۔ ۴۴ سے منقول ہے۔
[۲] "الفاروق" مصنفہ علامہ شبلی نعمانی بحوالہ کتاب الخراج قاضی ابو یوسفؒ۔

تھی، دوسرے لوگوں کو اس میں بار حاصل نہ تھا۔ بعض لوگ اس کو ایک بالکل مبہم اور غیر متعین چیز سمجھتے ہیں کہ خلیفہ جن اشخاص سے چاہے مشورہ کرے۔ کسی متعین شوریٰ سے مشورہ کرنے کا وہ پابند نہیں ہے۔ ان غلط فہمیوں کے ازالے کے لیے چند ضروری باتوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ قرآن مجید میں اہل شوریٰ کی صفات سے متعلق مندرجہ ذیل ہدایت دی گئی ہے:۔

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ (۸۳۔ سورۃ نساء)

اور جب ان کو امن یا خطرے کی کوئی اطلاع ملتی ہے تو اس کو پھیلا دیتے ہیں اور اگر وہ اس کو رسول اور اپنے اہل حل و عقد کے سامنے پیش کرتے تو اس کو وہ لوگ جو اہل بصیرت ہیں ٹھیک طور پر سمجھ سکتے۔

اس آیت میں اسلامی نظام میں جن لوگوں کے سامنے معاملات پیش کیے جانے چاہئیں ان کی دو صفتیں متعین طور پر بیان کی گئی ہیں، ایک یہ کہ وہ مسلمانوں کے اولی الامر یعنی سربراہ کار ہوں، دوسرے یہ کہ وہ اہل استنباط یعنی معاملات کی سوجھ بوجھ اور دینی و سیاسی بصیرت رکھنے والے ہوں۔ ہمارے مفسرین نے مذکورۂ بالا الفاظ کی یہی تفسیر کی ہے۔

"کشاف" میں مذکورہ آیت کی تفسیر ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

"هم كبراء الصحابة البصراء بالامور (کشاف ج ۱، ط۲۰۲) اس سے مراد اکابر صحابہ اور اہل بصیرت لوگ ہیں۔

اسی کے ہم معنی الفاظ امام نیشاپوری اور امام رازی کی تفسیر میں وارد ہیں۔

روایات سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ شوریٰ کے لیے وہ لوگ بلائے جاتے تھے جو عوام کے معتمد لیڈر اور دینی و دنیوی معاملات میں بصیرت رکھنے والے اور مسلمانوں کے سربراہ کار ہوتے تھے۔ ان کے بارے میں بوڑھے اور جوان کی بھی تخصیص نہ تھی۔ چنانچہ بخاری، کتاب التفسیر، سورۂ اعراف میں حضرت ابن عباسؓ کا قول مروی ہے کہ کان القراء اصحاب مجالس عمر و مشاورته کھولا کانوا او شبانا (حضرت عمرؓ کی مجالس مشاورت میں ذی علم لوگ ہوا کرتے تھے خواہ وہ سن رسیدہ ہوں یا جوان

ہوں)۔ حضرت ابوبکرؓ کے متعلق اوپر گزر چکا ہے کہ وہ مشورہ کے لیے مسلمانوں کے لیڈروں اور ان کے اخیار کو بلاتے تھے جمع رؤس الناس وخیارھم۔ بعض روایات میں ایک جامع لفظ صالحینؓ کا بھی استعمال ہوا ہے۔

تاریخ اور سیرت میں متعین طور پر جن لوگوں کے نام ملتے ہیں وہ یہ ہیں :۔
حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف، حضرت معاذؓ بن جبل، حضرت ابیؓ بن کعب، حضرت زیدؓ بن ثابت، حضرت سعدؓ بن معاذ، حضرت سعدؓ بن عبادہ وغیرہ۔ ان ناموں پر غور کر کے ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ لوگ یا تو مختلف اسلامی پارٹیوں کے معتمد علیہ لیڈر تھے یا دینی و مذہبی بصیرت کے اعتبار سے کوئی نمایاں مقام مسلمانوں میں رکھتے تھے۔ مثلاً حضرت ابوبکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہما مہاجرین کے مسلّم لیڈر تھے اور مذہبی بصیرت اور سیاسی سوجھ بوجھ میں اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے۔ حضرت سعدؓ بن معاذ اور سعدؓ بن عبادہ انصار کی دونوں پارٹیوں (اوس و خزرج) کے لیڈر تھے۔ حضرت عثمانؓ غنی بنو امیہ کے لیڈر تھے۔ عبدالرحمٰنؓ بن عوف بنو زہرہ کے لیڈر تھے۔ حضرت علیؓ بنی ہاشم کے لیڈر تھے، معاذؓ بن جبل، ابیؓ بن کعب اور زیدؓ بن ثابت قرآنی علوم اور فقہ کے ماہرین میں سے تھے۔

مجلس شوریٰ کی تشکیل اب دوسرا سوال ان ارباب حل و عقد کے متعلق یہ ہے کہ وہ کیسے چُنے جائیں گے اور کون ان کو چُنے گا۔ سرسری مطالعے کی بنا پر لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ خلافتِ راشدہ میں چونکہ عام انتخابات (GENERAL ELECTION) کے ذریعہ سے ارکانِ شوریٰ منتخب نہیں ہوتے تھے اس لیے اسلام میں سرے سے مشورے کا کوئی قاعدہ ہی نہیں ہے، بلکہ یہ بات بالکل خلیفۂ وقت کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی ہے کہ وہ جس سے چاہے مشورہ لے۔ لیکن یہ گمان دراصل اُس زمانے کی باتوں کو اِس زمانے کے ماحول میں رکھ کر دیکھنے سے پیدا ہوا ہے، حالانکہ اُن کو اُسی وقت کے ماحول میں رکھ کر دیکھنا چاہیے اور عملی تفصیلات کے اندر وہ اصول سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے جو ان میں ملحوظ رکھے گئے تھے۔

اسلام مکہ معظمہ میں ایک تحریک کی حیثیت سے اٹھا تھا۔ تحریکوں کے مزاج کا یہ خاصہ ہوتا ہے کہ جو لوگ سب سے پہلے آگے بڑھ کر اُن کو لبیک کہتے ہیں وہی لیڈر کے رفیق، دست و بازو اور مشیر ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ اسلام میں بھی جو سابقین اولین تھے وہ بالکل ایک فطری طریقے پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق اور مشیر قرار پائے جن سے آپ ہر ایسے معاملے میں مشورہ کرتے تھے جس میں خدا کی طرف سے کوئی صریح حکم آیا ہوا نہ ہوتا تھا۔ پھر جب اس تحریک میں نئے نئے آدمیوں کا اضافہ ہونے لگا اور مخالف طاقتوں سے اس کی کشمکش بڑھتی گئی تو ایسے لوگ خود بخود نمایاں ہوتے چلے گئے جو اپنی خدمات، قربانیوں، اور بصیرت و فراست کی بنا پر جماعت میں ممتاز تھے۔ ان کا انتخاب ووٹوں سے نہیں بلکہ تجربات اور آزمائشوں سے ہوا تھا جو الیکشن کی بہ نسبت زیادہ صحیح اور فطری طریق انتخاب ہے۔ اس طرح مکہ چھوڑنے سے پہلے ہی دو قسم کے لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس شوریٰ کے رکن بن چکے تھے۔ ایک سابقین اولین۔ دوسرے وہ آزمودہ کار اصحاب جو بعد میں جماعت کے اندر نمایاں ہوئے۔ یہ دونوں گروہ ایسے تھے جن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح تمام مسلمانوں کا اعتماد بھی حاصل تھا۔

اس کے بعد ہجرت کا اہم واقعہ پیش آیا، اور اس کی ابتدا یوں ہوئی کہ ڈیڑھ دو سال پہلے مدینے کے چند با اثر لوگ اسلام قبول کر چکے تھے اور ان کے اثر سے اوس اور خزرج کے قبیلوں میں گھر گھر اسلام پہنچ گیا تھا۔ انہی لوگوں کی دعوت پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے مہاجرین اپنے گھر بار چھوڑ کر مدینے منتقل ہوئے اور وہاں اسلام کی اس تحریک نے ایک سیاسی نظام اور ایک ریاست کی شکل اختیار کی۔ اب یہ بالکل ایک قدرتی بات تھی کہ مدینے میں جن لوگوں کے اثر سے اسلام پھیلا اور پھیلتا گیا وہی اس جدید معاشرے اور سیاسی نظام میں مقامی لیڈروں کی پوزیشن پر قائز ہوئے، اور انہی کا یہ مرتبہ و مقام تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس شوریٰ میں سابقین اولین، اور آزمودہ کار مہاجرین کے ساتھ ایک تیسرے عنصر (انصار) کی حیثیت سے شامل ہوں۔ یہ لوگ بھی فطری طریق انتخاب سے منتخب ہوئے تھے اور مسلمان قبیلوں کے ایسے معتمد علیہ تھے کہ اگر موجودہ زمانے کے طریقے پر انتخابات منعقد ہوتے تب بھی یہی لوگ منتخب ہو کر آتے۔

پھر مدنی معاشرے میں دو قسم کے لوگ اور اُبھرتے شروع ہوئے۔ ایک وہ جنہوں نے آٹھ دس برس کی سیاسی، فوجی اور تبلیغی مہمات میں کارہائے نمایاں انجام دیئے حتیٰ کہ ہر اہم معاملے میں انہی کی طرف لوگوں کی نگاہیں اٹھنے لگیں۔ دوسرے وہ لوگ جنہوں نے قرآن کے علم و فہم اور دین میں فقاہت کے اعتبار سے ناموری حاصل کی حتیٰ کہ عوام الناس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد علم دین میں انہی کو سب سے زیادہ معتبر سمجھنے لگے اور خود آنحضورؐ نے بھی یہ فرما کر ان کو سندِ اعتبار عطا کی کہ قرآن فلاں شخص سے سیکھو، اور فلاں نوعیت کے مسائل میں فلاں شخص کی طرف رجوع کرو۔ یہ دونوں عناصر بھی مجلس شوریٰ میں بالکل ایک فطری انتخاب سے شامل ہوتے چلے گئے اور ان میں بھی کسی کے لیے ووٹ لینے کی حاجت پیش نہ آئی۔ ووٹ اگر لیے بھی جاتے تو اس معاشرے میں ان کے سوا کوئی ایسا نہ تھا جس پر مسلمانوں کی نگاہِ انتخاب پڑتی۔

اس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے زمانے میں وہ مجلس شوریٰ بن چکی تھی جو بعد کو خلفائے راشدین کی مشیر قرار پائی، اور وہ دستوری روایات بھی مستحکم ہو چکی تھیں جن کے مطابق آگے چل کر ایسے نئے لوگ اس مجلس میں شامل ہوتے گئے جنہوں نے اپنی خدمات اور اعلیٰ درجے کی ذہنی صلاحیتوں کے ذریعہ سے قبول عام حاصل کر کے اس مجلس میں اپنی جگہ پیدا کی۔ یہی وہ لوگ تھے جن کو اہل الحل والعقد (باندھنے اور کھولنے والے) کہا جاتا تھا اور جن کے مشورے کے بغیر خلفائے راشدین کسی اہم معاملے کا فیصلہ نہ کرتے تھے۔ ان کی آئینی حیثیت کا صحیح اندازہ اس واقعے سے ہو سکتا ہے کہ جب حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد چند اصحاب نے حضرت علیؓ کے پاس حاضر ہو کر خلافت قبول کرنے کی درخواست کی تو آپ نے فرمایا:

لیس ذالک الیکم، انما ھو لاھل الشوریٰ واھل بدر فمن رضی بہٖ اھل الشوریٰ واھل بدر فھو الخلیفۃ فنجتمع و ننظر فی ھٰذا الامر۔ (الامامۃ والسیاسۃ لابن قتیبۃ مطبعۃ الفتوح، مصر ص۴۱)	یہ معاملہ تمہارے فیصلہ کرنے کا نہیں ہے۔ یہ تو اہلِ شوریٰ اور اہلِ بدر کا کام ہے۔ جس کو اہلِ شوریٰ اور اہلِ بدر پسند کریں گے وہی خلیفہ ہوگا۔ پس ہم جمع ہوں گے اور اس معاملے پر غور کریں گے۔

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اہل الحل والعقد اس وقت کچھ متعین لوگ تھے جو پہلے سے

اس پوزیشن پر فائز چلے آرہے تھے اور وہی ملت کے اہم معاملات کا فیصلہ کرنے کے مجاز تھے۔ لہٰذا یہ گمان کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خلیفۂ وقت من مانے طریقے پر جس وقت جس کو چاہتا تھا مشورے کے لیے بلا لیتا تھا اور کسی کو یہ معلوم نہ تھا کہ مستقل اہلِ شوریٰ یا اہلِ حل و عقد کون ہیں جو قوم کے مسائل مہمہ کا فیصلہ کرنے کے مجاز ہیں۔

خلافتِ راشدہ کے اس تعامل، بلکہ خود اسوۂ نبوی سے جو قاعدۂ کلیہ مستنبط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ امیر کو مشورہ ہر کس و ناکس سے، یا اپنی مرضی کے چنے ہوئے لوگوں سے نہیں بلکہ اُن لوگوں سے کرنا چاہیے جو عامۂ مسلمین کے معتمد ہوں، جن کے اخلاص و خیر خواہی اور اہلیت پر لوگ مطمئن ہوں، اور حکومت کے فیصلوں میں جن کی شرکت اس امر کی ضامن ہو کہ ان فیصلوں کے نفاذ میں جمہورِ قوم کا دلی تعاون شریک ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ عوام کے معتمد لوگ کیسے معلوم کیے جائیں، تو ظاہر ہے کہ اس چیز کے معلوم ہونے کی جو صورت آغازِ اسلام کے مخصوص حالات میں تھی آج وہ صورت نہیں ہے، اور اس زمانے کے تمدنی حالات میں جو موانع موجود تھے وہ بھی آج موجود نہیں ہیں۔ اس لیے ہم آج کے حالات اور ضروریات کے لحاظ سے وہ تمام ممکن اور مباح طریقے اختیار کر سکتے ہیں جن سے یہ معلوم کیا جا سکے کہ جمہورِ قوم کا اعتماد کن لوگوں کو حاصل ہے۔ آج کل کے انتخابات بھی اس کے جائز طریقوں میں سے ایک ہیں، بشرطیکہ اُن میں وہ ذلیل ہتھکنڈے استعمال نہ ہوں جنہوں نے جمہوریت کو ایک مذاق بنا کر رکھ دیا ہے۔[1]

اجماع حضرات خلفاء راشدین کے زمانے میں وقت کے جو ارباب حل و عقد اس طرح کسی امر دینی پر متفق ہو جاتے تھے تو اس کو اجماع کہتے تھے اور یہ اجماع ایک مستقل شرعی حجت کی حیثیت حاصل کر گیا تھا۔ یہی اجماع درحقیقت اجماع کی سب سے اعلیٰ قسم ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے مندرجۂ ذیل روایات کافی ہونگی:۔

عن المسیب بن رافع قال کانوا اذا	مسیب بن رافع سے روایت ہے کہ جب صحابہ کے
نزلت بھم قضیة لیس فیھا من رسول اللہ	سامنے کوئی ایسا مسئلہ آتا جس کے بارے میں رسول اللہ

[1] مجلس شوریٰ کی تشکیل سے متعلق یہ ساری عبارت "اسلامی دستور کی تدوین" از مولانا ابو الاعلیٰ مودودی سے نقل کی گئی ہے

صلی اللہ علیہ وسلم اثرا اجتمعوا واجمعوا فالحق فیما راٰو (سنن دارمی، ص۲۵)

صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت نہ ہوتی تو اس کے لیے وہ مجتمع ہوتے اور ایک بات پر اتفاق کرتے تو جس بات پر وہ متفق ہو جاتے حق اُسی کے اندر ہوتا۔

اس اجماع کے حجت ہونے پر مسلمان بالکل متفق ہیں۔ اس کے بارے میں حضرت عمرؓ نے قاضی شُریح کو لکھا تھا:۔

فان جاءك ما لیس فی کتاب اللہ ولم یکن فیہ سنۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانظر ما اجتمع علیہ الناس فخذبہ (سنن دارمی، ص۳۴)

اور اگر تمہارے سامنے کوئی ایسا معاملہ آجائے جس کا ذکر نہ تو کتاب اللہ میں ہو اور نہ اس کے بارے میں سنت رسول اللہ میں کچھ ہو تو مسلمانوں نے جس بات پر اجماع کیا ہو اُس کو دیکھو اور اس کو اختیار کرو۔

اجماع کی تعریف میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع اس چیز کا نام ہے کہ "ایک مسئلے میں تمام اہل علم متفق ہوں اور کوئی ایک قول بھی اس کے خلاف نہ پایا جاتا ہو" ابن جریر طبری اور ابوبکر رازی کی اصطلاح میں اکثریت کا قول بھی "اجماع" ہے۔ امام احمدؒ جب کسی مسئلے میں یہ کہتے ہیں کہ "ہمارے علم میں اس کے خلاف کوئی قول نہیں ہے" تو اس کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ امام موصوف کے نزدیک اس مسئلے میں اجماع ہے۔

یہ امر سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ "اجماع" حجت ہے یعنی نص کی جس تعبیر پر، یا جس قیاس و اجتہاد پر، یا جس قانونِ مصلحت پر اجماع امت ہو گیا ہو اس کی پیروی لازم ہے۔ لیکن اختلاف جس امر میں ہے وہ اجماع کا وقوع و ثبوت ہے نہ کہ بجائے خود اجماع کا حجت ہونا۔ جہاں تک خلافتِ راشدہ کے دَور کا تعلق ہے، چونکہ اُس زمانے میں اسلامی نظامِ جماعت باقاعدہ قائم تھا اور شوریٰ پر نظام چل رہا تھا، اس لیے اُس وقت کے اجماعی اور جمہوری فیصلے تو معلوم اور معتبر روایات سے ثابت ہیں لیکن بعد کے دَور میں جب نظامِ جماعت درہم برہم اور شوریٰ کا طریقہ ختم ہو گیا تو یہ معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ باقی نہ رہا کہ کس چیز پر فی الحقیقت اجماع ہے اور کس چیز پر نہیں ہے۔ اسی بنا پر خلافتِ

راشدہ کے دور کا اجماع تو نا قابل انکار مانا جاتا ہے، مگر بعد کے دور میں جب کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں مسئلے پر اجماع ہے تو محققین اس کے اس دعوے کو رد کر دیتے ہیں۔ اس وجہ سے ہمارے نزدیک یہ معلوم کرنے کے لیے کہ کس بات پر اجماع ہے اور کس بات پر نہیں ہے اسلامی نظام کا قیام ضروری ہے۔ عام طور پر جو یہ مشہور ہے کہ امام شافعیؒ یا امام احمد ابن حنبلؒ سرے سے اجماع کے وجود ہی کے منکر تھے، یا کسی دوسرے امام نے اس کا انکار کیا ہے، یہ سب کچھ اُس بات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ جب کسی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا کہ جو کچھ میں کہہ رہا ہوں اُس پر اجماع ہے، درآنحالیکہ اس کا کوئی ثبوت موجود نہ ہوتا، تو یہ لوگ اس کے اس دعوے کو ماننے سے انکار کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے اپنی "کتاب جماع العلم" میں اس مسئلے پر مفصل بحث کر کے یہ بتایا ہے کہ دنیائے اسلام کے پھیل جانے اور جگہ جگہ اہل علم کے منتشر ہو جانے اور نظام جماعت درہم برہم ہو جانے کے بعد اب کسی جزوی مسئلے کے متعلق یہ معلوم کرنا مشکل ہو گیا ہے کہ اس میں تمام علماء کے اقوال کیا ہیں۔ اس لیے جزئیات میں اب اجماع کا دعویٰ کرنا غلط ہے۔ البتہ اسلام کے اصولوں اور اس کے ارکان اور بڑے بڑے مسائل کے بارے میں یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ ان پر اجماع ہے، مثلاً یہ کہ نماز کے اوقات پانچ ہیں، یا روزے کے حدود یہ ہیں وغیرہ۔ اسی بات کو امام ابن تیمیہؒ یوں بیان کرتے ہیں:۔

> "اجماع کے معنی یہ ہیں کہ کسی حکم پر تمام علماء مسلمین متفق ہو جائیں۔ اور جب کسی حکم پر تمام امت کا اجماع ثابت ہو جائے تو کسی شخص کو اس سے نکلنے کا حق نہیں رہتا، کیونکہ پوری امت کبھی ضلالت پر متفق نہیں ہو سکتی۔ لیکن بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کے متعلق بعض لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ ان میں اجماع ہے حالانکہ دراصل وہ نہیں ہوتا، بلکہ بسا اوقات دوسرا قول راجح ہوتا ہے۔" (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۱ صفحہ ۴۰۶)

مذکورۂ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر کسی مسئلے میں نص شرع کی کسی تعبیر پر، یا کسی قیاس یا استنباط پر، یا کسی تدبیر و مصلحت پر اب بھی اہل حل و عقد کا اجماع، یا ان کی اکثریت

کا فیصلہ فی الواقع ہو جائے تو وہ حجت ہو گا اور قانون قرار پائے گا۔ اس طرح کا فیصلہ اگر تمام دنیائے اسلام کے اہل حل وعقد کریں تو وہ تمام دنیائے اسلام کے لیے قانون ہو گا، اور اگر کسی ایک اسلامی مملکت کے اہل حل وعقد کریں تو وہ کم از کم اس مملکت کے لیے تو قانون ہونا چاہیے۔

مصالح مرسلہ علاوہ ازیں فقہاء نے اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ جن معاملات کے بارے میں کتاب وسنت اور اجماع میں کوئی نص موجود نہ ہو اور نہ شریعت کے اشارات ہی میں کوئی چیز ایسی مل رہی ہو جو اس کے موافق یا مخالف فیصلہ کرنے میں مدد دے سکے تو مسلمان اپنے جماعتی اور اسلامی مصالح کے تحت اس کے متعلق قانون بنانے، اور فیصلہ کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ مالکیہ اس اصول کو مصالح مرسلہ سے تعبیر کرتے ہیں اور اس چیز کو بھی انہوں نے منجملہ ادلۂ شرعیہ کے شمار کیا ہے۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تصنیف "الاعتصام، جلد ۲ میں ایسی بہت سی مثالیں نقل کی ہیں جو مصالح مرسلہ کے تحت آتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ کسی وقت اسلامی ریاست اپنی فوجی یا دوسری ضروریات کے لیے روپے کی کمی محسوس کرے اور مالداروں پر کوئی خاص ٹیکس عائد کرنے کی ضرورت محسوس کرے تو ایسا کر سکتی ہے۔

قرافی نے یہ ثابت کیا ہے کہ مصالح مرسلہ کے اصول کے قائل صرف مالکیہ ہی نہیں ہیں بلکہ فقہ اسلامی کے تمام مذاہب نے اس سے کام لیا ہے اور انہوں نے صحابہ کے دور سے اس کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں، مثلاً:۔

(۱) قرآن کی جمع وترتیب (۲) خلیفہ کی نامزدگی حضرت ابوبکرؓ کی طرف سے (۳) خلیفہ کا انتخاب ایک شورائی کونسل کے ذریعے سے (۴) دفاتر کا قیام (۵) سکّے کا اجراء (۶) جیل خانوں کا قیام[1]۔

مصالح مرسلہ کے اصول کے استعمال میں شرط صرف یہ ہے کہ وہ شریعت کے کسی اصول یا اس کی کسی دلیل کے خلاف نہ ہو بلکہ شریعت کے مزاج اور اس کے تقاضوں کے مطابق ہو[2]۔

---

[1] الشافعی صفحہ ۲۹۸ بحوالہ شرح تحریر جزء ثالث صفحہ ۲۸۱۔ [2] الشافعی صفحہ ۲۵۵

مصالح مرسلہ کے قائل امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں[1]۔

صدرِ ریاست کے انتخاب سے متعلق بعض شبہات کا ازالہ شوریٰ کی اس پوری بحث کو پڑھنے کے بعد ممکن ہے اسلام میں صدرِ ریاست کے انتخاب سے متعلق بعض سوالات پیدا ہوں۔ اس وجہ سے ہم آخر میں مختصراً اس کو بھی صاف کر دینا چاہتے ہیں۔

ہمارے موجودہ اسلامی معاشرے کا آغاز مکے میں کفر کے ماحول میں ہوا تھا اور اس ماحول سے لڑ کر اسلامی معاشرے کی ابتدا کرنے والے سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ یہ اسلامی معاشرہ جب اپنے نظم اور سیاسی خود مختاری میں ترقی کر کے ایک اسٹیٹ بننے کی منزل پر پہنچا تو اس کے اولین رئیس بھی آنحضور ہی تھے، اور آپ کسی کے منتخب کردہ نہ تھے بلکہ براہِ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے مامور کیے ہوئے تھے۔

دس سال تک آپؐ اس ریاست کی امارت کا فریضہ انجام دینے کے بعد رفیقِ اعلیٰ سے جا ملے بغیر اس کے کہ اپنی جانشینی کے متعلق کوئی صریح اور قطعی ہدایت دے کر تشریف لے جاتے۔ آپ کے اس سکوت سے، اور قرآن مجید کے اس ارشاد سے کہ وَاَمۡرُهُمۡ شُوۡرٰى بَيۡنَهُمۡ (مسلمانوں کے معاملات آپس کے مشورے سے انجام پاتے ہیں) صحابۂ کرام نے یہ سمجھا کہ نبی کے بعد رئیسِ مملکت کا تقرر مسلمانوں کے اپنے انتخاب پر چھوڑا گیا ہے، اور یہ انتخاب مسلمانوں کے باہمی مشورے سے ہونا چاہیے۔ چنانچہ خلیفۂ اوّل حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب مجمعِ عام میں ہوا۔

پھر جب ان کا آخری وقت آیا تو اگرچہ ان کی رائے میں خلافت کے لیے موزوں ترین شخص حضرت عمرؓ تھے، لیکن انہوں نے اپنے جانشین کو نامزد نہ کیا بلکہ اکابر صحابہ کو الگ الگ بلا کر ان کی رائے معلوم کی، پھر حضرت عمرؓ کے حق میں اپنی وصیت املا کرائی، پھر حالتِ مرض ہی میں اپنے حجرے کے دروازے سے مسلمانوں کے مجمعِ عام کو خطاب کر کے فرمایا:۔

اترضون بمن اَستخلفُ علیکمۡ، فانی کیا تم راضی ہو اُس شخص سے جس کو مَیں تم پر اپنا جانشین

---

[1] الشافعی بحوالہ اصول الاسنوی والتحریر لابن ہمام۔

واللہ ما الوت من جھد الرأی ولا ولیت ذا قرابة - وانی استخلف عمر بن الخطاب ، فاسمعوا لہ واطیعوا -

بناؤں ؟ خدا کی قسم میں نے غور وفکر سے رائے قائم کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی ہے ، اور اپنے کسی رشتہ دار کو مقرر نہیں کیا ہے ۔ میں نے عمر بن الخطاب کو جانشین بنایا ہے۔ پس تم ان کی سنو اور اطاعت کرو ۔

مجمع سے آوازیں آئیں :-

سمعنا واطعنا (طبری - ج ۲ ص ۶۱۸ - مطبعۃ الاستقامہ مصر) " ہم نے سنا اور مانا "

اس طرح مسلمانوں کے دوسرے خلیفہ کا تقرر بھی نامزدگی سے نہیں ہوا بلکہ خلیفۂ وقت نے مشورے سے ایک شخص کو تجویز کیا اور پھر مجمعِ عام میں اس کو پیش کرکے منظور کرایا ۔

اس کے بعد حضرت عمرؓ کے دنیا سے رخصت ہونے کی باری آئی ۔ اُس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معتمد ترین رفیقوں میں سے چھ اصحاب ایسے موجود تھے جن پر خلافت کے لیے مسلمانوں کی نگاہ پڑ سکتی تھی حضرت عمرؓ نے انہی چھ اصحاب کی ایک مجلس شوریٰ بنا دی اور ان کے سپرد یہ کام کیا کہ باہمی مشورے سے ایک شخص کو خلیفہ تجویز کریں ، اور اعلان کر دیا کہ

من تامر منکم علی غیر مشورة من المسلمین فاضربوا عنقه (الفاروق عمر لمحمد حسین ہیکل ج ۲ ص ۲۱۳)

تم میں سے جو کوئی مسلمانوں کے مشورے کے بغیر زبردستی امیر بنے اس کی گردن مار دو ۔

اس مجلس نے بالآخر انتخاب کا کام حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے سپرد کیا اور انہوں نے مدینے میں چل پھر کر عام لوگوں کی رائے معلوم کی گھر گھر جاکر عورتوں تک سے پوچھا ۔ مدرسوں میں جاکر طلبہ تک سے دریافت کیا مملکت کے مختلف حصوں کے جو لوگ حج سے اپنے اپنے علاقوں کی طرف واپس جاتے ہوئے مدینے ٹھیرے تھے ان سے استصواب کیا ۔ اور اس تحقیقات سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ امت میں سب سے زیادہ معتمد علیہ دو شخص ہیں ، عثمانؓ اور علیؓ ۔ اور ان دونوں میں سے عثمانؓ کی طرف زیادہ لوگوں کا میلان ہے ۔ اسی رائے پر آخرکار حضرت عثمانؓ کے حق میں فیصلہ ہوا اور مجمعِ عام میں ان کے ہاتھ پر بیعت کی گئی ۔

پھر حضرت عثمانؓ کی شہادت کا واقعہ پیش آیا اور امت میں سخت افراتفری برپا ہوگئی ۔ اس موقع پر چند صحابہ

حضرت علیؓ کے مکان پر جمع ہوئے اور ان سے عرض کیا کہ آج آپ سے زیادہ امارت کا حق دار کوئی نہیں، آپ اس بار کو سنبھالیں۔ حضرت علیؓ نے انکار کیا، مگر وہ اصرار کرتے رہے۔ آخر کار حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اگر آپ لوگ یہی چاہتے ہیں تو مسجد میں چلیے۔

فان بیعتی لا تکون خفیا ولا تکون الا عن رضا من المسلمین ۔ (طبری۔ ج ۳۔ ص ۴۵۰) کیونکہ میری بیعت خفیہ طور پر نہیں ہو سکتی، اور مسلمانوں کی عام رضامندی کے بغیر اس کا انعقاد ممکن نہیں ہے۔

چنانچہ آپ مسجد نبوی میں تشریف لے گئے اور مہاجرین وانصار جمع ہوئے اور سب کی نہیں تو کم از کم یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اکثریت کی مرضی سے آپ کے ہاتھ پر بیعت ہوئی۔

پھر جب حضرت علیؓ پر قاتلانہ حملہ ہوا اور ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو ان سے پوچھا گیا کہ آپ کے بعد کیا ہم آپ کے صاحبزادے حضرت حسنؓ سے بیعت کریں؟ اس پر انہوں نے جو جواب دیا وہ یہ تھا کہ

ما آمرکم ولا انھاکم، انتم ابصر ۔ (طبری۔ ج ۴۔ ص ۱۱۲) میں نہ تم کو اس کا حکم دیتا ہوں نہ اس سے منع کرتا ہوں۔ تم لوگ خود اچھی طرح دیکھ سکتے ہو۔

یہ ہے رئیسِ مملکت کے تقرر کے معاملے میں خلافتِ راشدہ کا تعامل اور صحابۂ کرام کا اجماعی طرزِ عمل جس کی بنیاد خلافت کے باب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت اور تمام اجتماعی معاملات کے باب میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَاَمْرُھُمْ شُوْرٰی بَیْنَھُمْ پر رکھی گئی تھی۔ اس مستند دستوری رواج سے جو بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی مملکت میں صدر کا انتخاب عام لوگوں کی رضامندی پر منحصر ہے۔ کوئی شخص خود زبردستی امیر بن جانے کا حق نہیں رکھتا۔ کسی خاندان یا طبقے کا اس منصب پر اجارہ نہیں ہے اور انتخاب کسی جبر کے بغیر مسلمانوں کی آزادانہ رضامندی سے ہونا چاہیے۔ رہی یہ بات کہ مسلمانوں کی پسند کیسے معلوم کی جائے، تو اس کے لیے اسلام میں کوئی خاص طریق کار مقرر نہیں کر دیا گیا ہے۔ حالات اور ضروریات کے لحاظ سے مختلف طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں، بشرطیکہ ان سے معقول طور پر یہ معلوم کیا جا سکتا ہو کہ جمہورِ قوم کا اعتماد کس شخص کو حاصل ہے۔[1]

---

[1] صدرِ ریاست کے انتخاب سے متعلق یہ تمام عبارت "اسلامی دستور کی تدوین" (از مولانا ابوالاعلیٰ مودودی) سے نقل کی گئی ہے۔

اسلام اور تھیاکریسی

(عبد الحمید)

(۲)

تھیاکریسی کی غایت اولیٰ یہی ہے کہ دنیا میں ایک ایسا ظالمانہ اور قاہرانہ نظام قائم کیا جائے جس میں لوگوں پر زیادہ سے زیادہ سختیاں کی جاسکیں، کیونکہ ان سختیوں کو برداشت کرنے سے ہی انسان کی عاقبت درست ہو سکتی ہے۔ چونکہ حکومتِ الٰہیہ کا اصل مقصد لوگوں کی عاقبت کو سنوارنا ہے اس لیے اس زندگی میں جس قدر استبداد زیادہ ہوگا اتنا ہی وہ عوام کے حق میں بہتر ہے۔ اس بنا پر اگر تھیاکریسی کی حدود میں کوئی فاقہ مستی کا شکار ہے، کوئی بیمار ہے، کوئی بے گھر ہے، تو اسے خدا کا لاکھ لاکھ شکر ادا کرنا چاہیے۔ کیونکہ اس دنیا میں جہنم کی سی سختیوں کو برداشت کرنے کے بعد ہی اُسے آخرت میں جنت کی نعمتوں کی توقع ہو سکتی ہے۔ اب اگر حکومت کسی فرد کو بھوک اور افلاس سے نجات دلاتی ہے، اُس کے علاج کا انتظام کرتی ہے، اُسے مکان مہیا کرتی ہے تو وہ مشیت الٰہی میں حائل ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ حکومتِ الٰہیہ کہلانے کی مستحق نہیں۔ اسلام کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ انسان دنیا میں خدا کا نائب اور خلیفہ ہے اور اس وجہ سے اس کا فرض ہے کہ وہ اس دنیا میں رب العالمین کی ربوبیت سے فائدہ اٹھا کر اس کے احکام کے مطابق ایک ایسا صالح نظام قائم کرے جو اگر ایک طرف روحانی اور اخلاقی برتری کا ضامن ہو تو دوسری طرف سیاسی، تمدنی اور معاشی ترقی و کمال کا بھی حامل ہو۔ انہی وجوہ کی بنا پر اسلامی حکومت جہاں عوام کے اخلاق کو درست کرنے کا انتظام کرتی ہے وہاں اس بات کا بھی خیال رکھتی ہے کہ اسلامی ریاست کے اندر رہنے والا کوئی فرد بھی زندگی کی بنیادی ضروریات سے محروم نہ ہو۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

انا وارث من لا وارث لہ اعقل لہ وارثہ (ابوداؤد)

میں اس کا وارث ہوں جس کا کوئی وارث نہیں۔ اس کی جانب سے دیت ادا کروں گا (اگر اس کے ذمہ واجب الادا

ہو گی) اور اس کی وراثت لونگا اگر اس نے چھوڑی ہو گی۔

السلطان ولی من لا ولی له

حکومت ہر اس شخص کی ولی (دست گیر و مددگار ہے) جس کا کوئی ولی نہ ہو۔

اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں :۔

ان اللہ تعالیٰ فرض علی الاغنیاء فی اموالھم بقدر ما یکفی فقراءھم، فان جاعوا او عروا وجھدوا فیمنع الاغنیاء وحق علی اللہ تعالیٰ ان یحاسبھم یوم القیمۃ ویعذبھم علیه (محلّٰی ص۱۵۸)

اللہ تعالیٰ نے اہلِ دولت کے اموال پر ان کے غریب بھائیوں کی معاشی حاجت کو بدرجۂ کفایت پورا کرنا فرض کر دیا ہے۔ پس اگر وہ بھوکے ننگے یا معاشی مصائب میں مبتلا ہوں گے، محض اس بنا پر کہ اہلِ ثروت اپنا حق ادا نہیں کرتے تو اللہ تعالیٰ ان سے قیامت کے دن اس کی باز پرس کریگا اور اس کوتاہی پر ان کو عذاب دے گا۔

اسلامی حکومت کی اسی ذمہ داری پر بحث کرتے ہوئے مشہور محدث ابن حزمؒ ظاہری تحریر فرماتے ہیں:۔

"اور ہر ایک بستی کے اربابِ دولت کا فرض ہے کہ وہ فقراء اور غرباء کی معاشی زندگی کے کفیل ہوں اور اگر مالِ فئے (بیت المال کی آمدنی) سے ان غرباء کی معاشی کفالت پوری نہ ہوتی ہو تو سلطان (امیر) ان اربابِ دولت کو اس کفالت کے لیے مجبور کر سکتا ہے (یعنی ان کے فاضل مال سے بہ جبر لے کر فقراء کی ضروریات میں صرف کر سکتا ہے) اور ان کی زندگی کے اسباب کے لیے کم از کم یہ انتظام ضروری ہے کہ ان کی ضروری حاجت کے مطابق روٹی مہیا ہو، پہننے کے لیے گرمی اور سردی دونوں لحاظ سے لباس فراہم ہو اور رہنے کے لیے ایک ایسا مکان ہو جو ان کو بارش، گرمی، دھوپ اور سیلاب جیسے حوادثات سے محفوظ رکھ سکے"

خلفائے راشدین اس ذمہ داری کو جس مستعدی و سرگرمی اور جس فیاضی کے ساتھ بلا کسی تاخیر کے ادا کرتے تھے، تاریخ عالم کا ہر ورق اس کا گواہ ہے۔ مولانا شبلی نعمانی اپنی مشہور تصنیف الفاروق میں لکھتے ہیں:۔

"اس بات کا سخت اہتمام کیا کہ ممالک محروسہ میں کوئی شخص فقر و فاقہ میں مبتلا نہ ہونے پائے۔

یہ عام حکم تھا اور اس کی ہمیشہ تعمیل ہوتی تھی کہ ملک میں جس قدر اپاہج از کار رفتہ، مفلوج وغیرہ ہوں سب کی تنخواہیں بیت المال سے مقرر کر دی جائیں۔ لاکھوں سے متجاوز آدمی فوجی دفتر میں داخل تھے جن کو گھر بیٹھے خوراک ملتی تھی۔ اول یہ انتظام شروع کیا تو حکم دیا کہ ایک جریب آٹا گوندھا جائے پک کر تیار ہوا تو تیس آدمیوں کو بلا کر کھلایا۔ شام کو پھر اسی قدر آٹا پکوایا اور اسی قدر آدمیوں کو کھلایا۔ دونوں وقت کے لیے یہ مقدار کافی ٹھہری تو فرمایا کہ ایک آدمی کو مہینے بھر کی خوراک کے لیے دو جریب آٹا کافی ہے۔ پھر حکم دیا کہ ہر شخص کے لیے اسی قدر آٹا مقرر کر دیا جائے۔ اعلان کے لیے منبر پر چڑھے اور پیمانہ ہاتھ میں لے کر یہ الفاظ فرمائے:

انی قد فرضت لکل نفسٍ مسلمۃٍ   یعنی میں نے ہر مسلمان کے لیے فی ماہ دو مدگیہوں
فی شہرٍ مدی حنطۃ و قسطی خل   اور قسط بھر سرکہ مقرر کیا۔

اس پر ایک شخص نے کہا کہ کیا غلام کے لیے بھی؟ فرمایا ہاں غلام کے لیے بھی۔ غربا اور مساکین کے لیے بلا تخصیص مذہب حکم تھا کہ بیت المال سے ان کے روزینے مقرر کر دیے جائیں۔ چنانچہ بیت المال کے عامل کو لکھ کر بھیجا کہ خدا کے اس قول میں کہ "انما الصدقٰت للفقرآء والمساکین" فقرا سے مسلمان اور مساکین سے اہل کتاب مراد ہیں[۱]۔"

نظام تھیا کریسی کو جو چیز غذا مہیا کرتی ہے وہ عوام کی جہالت ہے اسی سے مذہبی طبقوں کی سطوت اور خدائی قائم رہتی ہے۔ اس لیے ان لوگوں نے علم دین اور اس کے حصول کو صرف اپنے تک محدود رکھا اور باقی لوگوں کے لیے یہ ایک "شجر ممنوع" قرار دیا گیا۔ مذہبی پیشواؤں کو یہ خوف لاحق تھا کہ "اندرون خانہ" مذہب کے نام پر جو کچھ کیا جا رہا ہے اگر اس کا عوام کو علم ہو گیا تو ان کی پیشوائی کا طلسم ٹوٹ جائیگا۔ اور لوگ ان کے دام میں اتنی آسانی سے اسیر نہیں ہونگے لہٰذا انہوں نے لوگوں کو تعلیم سے بے بہرہ رکھنے کی پوری پوری کوشش کی۔ اس کے برعکس نظام اسلامی میں خلفاء نے زندگی کی اس اہم حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا کہ جو چیز کسی فرد کے ضمیر کو حساس بناتی ہے اُسے خیر و شر میں بلا تاخیر تمیز کرنا سکھاتی ہے، وہ صرف علم کی قندیل ہی ہے۔ اس کے ذریعہ انسان اپنی ساری قوتوں کو مجتمع کرنا، اور ان سے صحیح طور پر کام لینا سیکھتا ہے۔ یہی وہ ذریعہ ہے جس سے وہ نت نئے تجربات کرتا ہے اور اس طرح اپنی زندگی میں توسیع و استحکام پیدا کرتا ہے۔ اسی سے خودی اپنی تقدیر کی تعبیر کرتی ہے۔ انسان اپنی ذات کے

[۱] الفاروق از علامہ شبلی نعمانی

اثبات اور تکمیل کے لیے اس بات کا محتاج ہے کہ وہ نہ صرف اپنے گردوپیش سے واقف ہو بلکہ اپنے آئیڈیل اور اس کے مضمرات سے بھی اچھی طرح شناسا ہو تاکہ وہ جب بھی ماحول میں اپنے اس نصب العین کے مطابق تصرف کرنے کا ارادہ کرے تو اس راہ کی مشکلیں اس کے لیے آسان ہو جائیں۔ تھیا کریسی نے علم کو چند لوگوں کی میراث بنا کر طالب و مطلوب کے درمیان جو پردے حائل کر رکھے تھے اسلام نے ان سب کو تار تار کر دیا ہے اور ہر فرد کو نہ صرف موقع دیا ہے بلکہ اس پر فرض کیا ہے کہ وہ حق کو خود اپنی آنکھ سے دیکھے۔ اُس کی آیات پر خود غور و فکر کرے اور پھر اپنی عقل اور وجدان سے کام لے کر زندگی کا سفر شروع کرے۔ علم کی اسی فرضیت کو حدیث میں یوں بیان کیا گیا ہے۔

طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة — علم کا حصول ہر ایک مسلمان مرد اور عورت پر فرض ہے۔

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کو جس قدر اہمیت دی ہے اُس کا اندازہ اس ایک واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے کہ بدر کی لڑائی میں جو قیدی گرفتار ہوئے اُن میں بعض تعلیم یافتہ قیدیوں کا فدیہ آپؐ نے یہ قرار دیا کہ وہ مسلمانوں کے کچھ بچوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دیں۔ اس کے علاوہ بالغوں میں تعلیم عام کرنے کے لیے حضورؐ نے یہ قاعدہ مقرر فرما دیا کہ مدینہ کے باہر کے مسلمان اپنے میں سے کچھ ذی صلاحیت افراد کو مدینہ بھیجیں تاکہ وہاں سے تعلیم حاصل کر کے جب وہ لوٹیں تو پھر اُس سے پوری بستی کو بہرہ ور کریں۔ جن لوگوں کو حکومت کے بڑے بڑے مناصب عطا کیے جاتے انہیں بھی تعلیم کے متعلق خاص تاکید کی جاتی۔ چنانچہ عمرو بن حزم کو یمن کا گورنر مقرر فرماتے ہوئے کہا:۔

"اور اُس کو یہ ہدایت کی کہ وہ حق پر قائم رہے۔ جیسا کہ اللہ نے حکم دیا ہے۔ اور لوگوں کو بھلائی کی خوشخبری اور بھلائی کا حکم دے۔ اور لوگوں کو قرآن کی تعلیم دے اور ان میں اس کی سمجھ پیدا کرے اور لوگوں کو ناپاکی کی حالت میں قرآن کو ہاتھ لگانے سے روکے . . . . اور لوگوں کی دلداری کرے یہاں تک کہ لوگ دین کا فہم پیدا کرنے کی طرف مائل ہوں[1]۔"

اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سیدنا عمر رضی اللہ عنہ اپنے خطبوں میں بار بار فرمایا کرتے تھے:۔

اللھم انی اشھدک علی امراء الامصار — اے اللہ! میں اپنے تمام علاقوں کے عہدیداروں پر تجھ

فانی انما بعثتھم لیعلموا الناس دینھم و — کو گواہ ٹھہراتا ہوں کہ میں نے ان کو اس لیے مقرر کیا ہے

---

[1] ابن ہشام بحوالہ "اسلامی ریاست" از مولانا امین احسن اصلاحی

سنتہ نبیھم ۔ کہ وہ لوگوں کو ان کے دین اور ان کے نبی کے طریقہ کی تعلیم دیں[1]

ایک دوسرے خطبہ میں عوام کو اپنے عہدیداروں کے اس فرض سے ان الفاظ میں آگاہ فرمایا ہے :۔

ولکنی استعملتھم لیعلموکم کتاب ربکم و سنۃ نبیکم[2] — میں نے ان کو اس لیے مقرر کیا ہے کہ تم کو تمہارے پروردگار کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کی تعلیم دیں۔

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے تعلیم کو عام کرنے کے لیے جو کوششیں کی ہیں اُن کے متعلق مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں :۔

"تمام ممالک مفتوحہ میں ہر جگہ قرآن کا درس جاری کیا اور معلم و قاری مقرر کر کے ان کی تنخواہیں مقرر کیں چنانچہ یہ امر بھی حضرت عمرؓ کے اولیات میں شمار کیا جاتا ہے کہ انہوں نے معلموں کی تنخواہیں مقرر کیں .... خانہ بدوش بدوؤں کے لیے قرآن مجید کی تعلیم جبری طور پر جاری کی ۔ چنانچہ ایک شخص کو جس کا نام ابوسفیان تھا چند آدمیوں کے ساتھ مامور کیا کہ قبائل میں پھر پھر کر ہر شخص کا امتحان لے اور جس کو قرآن پاک کا کوئی حصہ یاد نہ ہو اس کو سزا دے ۔ مکاتب میں لکھنا بھی سکھایا جاتا تھا ۔ عام طور پر تمام اضلاع میں احکام بھیج دیئے گئے تھے کہ بچوں کو شہسواری اور کتابت کی تعلیم دی جائے[3]"

قرآن حکیم اور سنت نبوی نے جو بصیرت مسلمانوں کے اندر پیدا کی اس کی مدد سے انہوں نے انفس و آفاق پر غور کر کے خدا کی حکمتوں کو جاننا شروع کیا اور اس طرح اپنے نظام تصورات اور نظام عمل میں صحیح توازن پیدا کیا ۔ فکر و نظر کی اس تبدیلی سے مسلمان حکمائے نے اپنے طرز استدلال کو بھی یکسر بدل دیا ۔ انہوں نے بندھے ٹکے کلیات سے منطق کے بل پر جزئیات[4] اخذ کرنے کے معروف طریقے کو چھوڑ کر جزئیات کے تجربہ اور مشاہدہ سے کلیات اخذ کرنا سیکھا ۔ اس طرح جدید سائنس کی بنیاد ڈالی ۔ پھر اس میں بھی مسلمان مفکرین کا کمال یہ ہے کہ وہ اس راہ کے کانٹوں سے پوری طرح دامن بچا کر نکل گئے ۔ استقرائی منطق اور تجربہ اور مشاہدہ اکثر اوقات انسان کو

---

[1] ابن ہشام بحوالہ ریاست اسلامی از مولانا امین احسن صاحب اصلاحی ۔ [2] ایضاً ۔ [3] الفاروق شبلی نعمانی

[4] قرآن پاک میں بار بار ذکر آتا ہے کہ فطرت کا مشاہدہ کرو ۔ یہاں صرف چند آیتیں نقل کی جاتی ہیں ان فی خلق السموات والارض لآیت للمومنین ۔ وکم من آیۃ فی السموات والارض یمرون علیھا وھم عنھا معرضون

[5] استخراجی (DEDUCTIVE)

مادی دنیا کے "خم و پیچ" میں اُلجھا دیتا ہے اور اس طرح حقیقت تک پہنچنے میں اسے کامیابی نصیب نہیں ہوتی پھر اس کے ذریعہ انسان کے اندر ایک غلط قسم کی خود اعتمادی پیدا ہو جاتی ہے جس سے وہ بسا اوقات وحی و الہام کی ضرورت کا انکار کر دیتا ہے۔ مسلمان حکما نے اس طریقِ استدلال سے بالکل ایک دوسری طرح کا کام لیا۔ اس عالم رنگ و بو کی رنگینیاں اور رعنائیاں ان کی نظر کو فریب نہ دے سکیں۔ وہ ان سے گزر کر اس ذات تک پہنچے جس کے ایک معمولی اشارہ نے اس ساری کائنات کو پیدا کیا۔ انہوں نے مادی زندگی سے پوری طرح فائدہ اُٹھا کر بھی اس کی مبالغہ آمیز قدر و قیمت سے احتراز کیا اور انسان کو فطرت کا تابع بنانے کی بجائے فطرت کا مسخر کرنے والا قرار دیا۔ پھر انہوں نے مشاہدہ اور تجربہ کی اہمیت کو پوری طرح تسلیم کرتے ہوئے انسان کو یہ بتایا کہ ان کی کچھ حدود و قیود ہیں۔ جن کو پھاندنا اس کے لیے سخت مہلک ہے۔ اس طرح انہوں نے عقل سے پوری مدد حاصل کی مگر اس کی امامت اور پیشوائی کو قبول نہیں کیا۔ بلکہ خود عقل کو بھی اس راز سے آشنا کیا کہ زندگی کے کون سے گوشے اس کی رسائی سے باہر ہیں۔ لہٰذا اسے اپنے آپ کو "اُن" "کوچوں" میں نہیں لے جانا چاہیے جہاں سے بالآخر اسے رسوا ہو کر لوٹنا پڑے۔ اسی طرح انہوں نے نہ صرف وحی و الہام کی ضرورت کو واضح کیا بلکہ عقل کو بھی ایک خطرناک گمراہی[1]

---

[1] اس مسئلہ پر اسلام کے بے شمار حکما نے بحث کی ہے مگر ہم یہاں صرف ابن خلدون کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں:-

" اپنے ذہن کے اس دعویٰ پر کبھی اعتماد نہ کرنا کہ وہ کائنات اور اسبابِ کائنات کا احاطہ کر سکتا ہے اور پورے وجود کی تفصیل پر اسے قدرت ہے ۔ ۔ ۔ ہمارے یہ ادراکات محدود اور حادث ہیں، اور خدا کی قدرت اور اس کی مخلوقات اس سے کہیں زیادہ وسیع اور اس کے وجود کا دائرہ اس سے کہیں زیادہ فراخ ہے، اور اللہ کا احاطہ سب کو شامل ہے۔ پس اپنی قوتِ ادراک کی وسعت اور اپنے مدرکات کی تعداد پر ہمیشہ شبہ کرو اور شریعتِ الٰہی کی تعلیمات پر ہمیشہ اعتماد رکھو۔ اس لیے کہ اس کو تمہاری سعادت کا تم سے زیادہ خیال اور تمہارے منافع کا تم سے زیادہ علم ہے، اس کی منزل تمہاری منزلِ علم سے کہیں بلند اور اس کا دائرہ تمہاری عقل کے دائرہ سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ لیکن اس سے عقل اور اس کے مدارک پر کوئی حرف نہیں آتا۔ عقل ایک صحیح ترازو ہے۔ اس کے فیصلے یقینی ہیں، جن میں کوئی جھوٹ نہیں، لیکن تم اس ترازو میں امورِ توحید، امورِ آخرت، حقیقتِ نبوت، حقائق صفاتِ الٰہی اور وہ تمام امور و حقائق (باقی صفحہ ۴۹ پر)

سے بچایا، اور دُنیا کو یہ حقیقت ذہن نشین کرائی کہ انسان کی مادی زندگی بھی اس بات کی محتاج ہے کہ اُسے ایک بالاتر روحانی زندگی کے تابع کیا جائے۔ اس ایک نقطۂ نظر کے مطابق مسلمانوں نے اپنے سارے نظامِ حیات کی تدوین کی۔ اسی کے مطابق ان کی معاشرتی زندگی وجود میں آئی۔

یورپ میں آج علم و ہنر کی جو روشنی موجود ہے وہ رہینِ منت ہے اس شمع کی جسے نبی آخر الزماں نے آج سے ۱۳۰۰ سو سال قبل عرب کے ریگستان میں فروزاں کیا تھا۔ یہ ایک اتنی بڑی حقیقت ہے کہ اس کو کسی صورت میں جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ مسلم تو کیا؟ بڑے بڑے متعصب غیر مسلموں نے بھی اسے تسلیم کیا ہے۔ ڈاکٹر گیستاؤ لیبوں اپنی کتاب "تمدن عرب" میں اس کا یُوں اعتراف کرتا ہے:۔

"عربوں کے اندلس میں دسویں صدی میں ہونے کی بدولت یورپ کے ایک گوشہ میں علوم و ادب کا وہ چرچا باقی رہا جو ہر جگہ بلکہ قسطنطنیہ میں بھی متروک ہو گیا تھا۔ اس زمانے میں بجز عربی سرزمین اندلس کے اور کوئی مقام نہ تھا جہاں علوم کی تحصیل ممکن ہو اور یہیں وہ خاص اور معدود اشخاص جن کو علم کا شوق تھا تحصیل کے لیے آتے تھے۔ ایک اختلافی روایت کی رُو سے جس کا غلط ہونا اب تک ثابت نہیں ہوا ہے۔ گربرت نے جو ۹۹۹ء میں سلوتر دوم کے نام سے پوپ بن گیا یہیں علم حاصل کیا تھا۔ جس وقت اس نے اپنے علم کو یورپ میں اشاعت دینا چاہی تو وہ یورپ کو اس قدر خلافِ فطرت معلوم ہوا کہ انہوں نے اسی پر شیطان کے مسلط ہونے کا الزام لگایا۔ پندرھویں صدی تک کسی ایسے مصنف کا حوالہ نہ دیا جاتا تھا جس نے محض عربوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ) جو ماورائے عقل ہیں تول نہیں سکتے۔ یہ لاحاصل کوشش ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص نے ترازو دیکھی جو سونے کا وزن کرنے کے لیے ہے۔ اس کو اس ترازو میں پہاڑ وں کے تولنے کا شوق پیدا ہوا جو ناممکن ہے اس سے ترازو کی صحت پر کوئی حرف نہیں آتا لیکن اس کی گنجائش کی ایک حد ہے۔ اس طرح عقل کے عمل کا بھی ایک دائرہ ہے جس کے باہر وہ قدم نہیں نکال سکتی۔ وہ اللہ اور اُس کے صفات کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ اس لیے کہ وہ اس کے وجود کے مقابلے میں ایک ذرہ ہے۔"

سے نقل نہ کیا ہو......

راج بیکن، پیاکا لیونا ڈویل تو کا آرنو ریا لل سنٹ ٹامس، ایرٹ بزرگ فسطلیہ کا الفانس دہم، یہ سب بزرگ عربوں کے شاگرد تھے یا ان کی تصنیفات کے نقل کرنے والے۔ موسیو رینان لکھتے ہیں "کہ ایرٹ بزرگ نے جو کچھ پایا ابن سینا سے پایا اور سینٹ ٹامس کو اس کا سارا فلسفہ ابن رشد سے ملا" ان ہی عربوں کی ترجمہ کی ہوئی کتابوں پر، علی الخصوص علمی کتابوں پر پانچ چھ صدی تک یورپ کے کل دارالعلوموں کی تعلیم کا دارومدار رہا بعض علوم میں مثلاً طب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عربوں کا تسلط خود ہمارے زمانہ تک رہا ہے کیونکہ صدی گذشتہ کے اخیر تک فرانس میں ابن سینا کی تصنیفات پر شروح لکھی جاتی تھیں"

تھیاکریسی اور اسلام میں ایک اور فرق یہ ہے کہ تھیاکریسی کا نظام حیات اس بنیاد پر قائم کیا گیا ہے کہ نظام جس قدر غیر معقول ہو گا اسی نسبت سے اس کے ماننے والوں کو اپنے جذبۂ اطاعت و پیروی کی شہادت دینا آسان ہو گی۔ اس لیے اس نظام میں تعلیل و مصالح کی کوئی جھلک دکھائی نہیں دیتی یہ چند رسوم و احکام کا ایک ایسا انبار ہے جس میں کوئی سر رشتۂ مصلحت پنہاں نہیں۔ اس طرزِ فکر کو سینٹ اگسٹائن نے ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

"میرا اس پر اس لیے ایمان ہے کہ اس پر یقین نہیں کیا جا سکتا"[له]

اس طرح اس نظام میں وہی شخص زیادہ قابلِ قدر ہے جو احکام الٰہی کے مصالح کو سمجھنے کی کم سے کم کوشش کرتا ہے اور مذہب کے نام پر عائد کردہ پابندیوں کو بغیر اُن کے مقصد و منشا کو سمجھے بلا چون و چرا قبول کرتا چلا جائے۔ اگر اس طرزِ فکر پر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ

(۱) تھیاکریسی نے فکر و عمل کا ایک ایسا بے روح اور بے لچک ڈھانچہ پیش کیا جس میں مبادیات سے یکسر فروعات تک کسی معمولی تبدیلی کی بھی گنجائش باقی نہ رہی۔

(۲) حاشیے کے اختلاف کو خواہ وہ کتنا ہی غیر اہم اور جزوی ہو بالکل برداشت نہ کیا جاتا۔

له CREDO A QUIA, ALESURDUN.

(۳) غور و فکر، تدبر اور تفکر کا پوری طرح گلا گھونٹ دیا گیا۔

جن لوگوں نے اسلامی تعلیمات کا ایک سرسری سا جائزہ بھی لیا ہے وہ بھی اس حقیقت سے اچھی طرح آشنا ہیں کہ اسلام کا نظامِ حیات معقول المعنی ہے، اس کی ساخت اور بناوٹ اس بات کی آئینہ دار ہے کہ اس کے بنانے والے نے انسانی نفسیات کا پورا پورا لحاظ رکھا ہے۔ اس لیے اس کی تعلیمات قرینِ عقل و دانش ہیں اور اس نے تبلیغ کا جو طریق اختیار کیا ہے اُس سے ایک سلیم الفطرت انسان میں غور و فکر کی صلاحیتیں ابھرتی ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ اسلام کے دفاع کے لیے متکلمین کارواں در کارواں پیدا ہوئے اسی کے معارف کو سمجھانے کے لیے غزالی، خطابی، عزالدین۔ ابن عبدالسلام، اشعری، ابن تیمیہ، ابن قیم اور شاہ ولی اللہؒ ایسے جلیل القدر علماء پیدا ہوئے جنہوں نے نہایت سی کاوش سے نہ صرف عبادات کے اسرار و رموز بیان کیے بلکہ معاشرت و اخلاق میں اسلام نے جو پابندیاں لگائی ہیں اُن کی حکمتوں سے بھی اہلِ دنیا کو آشنا کیا۔ اسی کے متعلق حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں:۔

"لوگوں کا خیال ہے کہ شریعت کے احکام میں کوئی خاص مصلحت نہیں، کوئی خوبی اور فائدہ پیشِ نظر نہیں ہوتا اور یہ کہ اعمال نیک و بد اور ان کی جزا سزا میں کسی قسم کی مناسبت کا ہونا ضروری نہیں۔ ان لوگوں کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن فرائض اور احکام سے لوگوں کو مکلف کیا ہے (ان کی بجا آوری ان پر فرض کی ہے) ان کی مثال ایسے ہے جیسے ایک آقا اپنے غلام کی اطاعت اور اس کی فرمانبرداری کی آزمائش کرنا چاہتا ہو اور اس لیے وہ اس کو حکم دے کہ اس پتھر کو یہاں سے اٹھا کر وہاں رکھ دو۔۔۔ اس سے اس آقا کا مقصد سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہوتا کہ اس کی اطاعت اور فرمانبرداری کا جذبہ معلوم ہو جائے۔ ویسے اس غلام کے ایسا کرنے میں کچھ بھی فائدہ مرتب نہیں ہوتا۔ یہ خیال محض غلط ہے، جس کی احادیث نبویہ اور صحابہؓ کرام کے اقوال سے جس کو علمی زبان میں آثار کہا جاتا ہے تکذیب ہوتی ہے، صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں تھا"

حجۃ اللہ البالغہ

قرآن حکیم نے اکثر مقامات پر اس امر کی صراحت کی ہے کہ احکام خداوندی میں غور و فکر کرنے والوں کے لیے بیشمار حکمتیں موجود ہیں۔

اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِیْدٌ (ق)	اس میں یقیناً نصیحت ہے اس کے لیے جس کے پہلو میں دل ہو یا جو پوری توجہ کے ساتھ سنے۔
قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ (انعام)	ہم نے آیات کو تفصیل سے بیان کیا ہے ان لوگوں کے لیے جو جانتے ہیں۔
لَقَدْ فَصَّلْنَا الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّفْقَهُوْنَ (انعام)	ہم نے آیات کو ان لوگوں کے لیے جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں تفصیل سے بیان کیا ہے۔
تِلْكَ اٰیٰتُ الْكِتٰبِ الْحَكِیْمِ (لقمان)	یہ اس کتاب کی آیتیں ہیں جو حکمت سے مملو ہے۔
سُوْرَةٌ اَنْزَلْنٰهَا وَ فَرَضْنٰهَا وَ اَنْزَلْنَا فِیْهَاۤ اٰیٰتٍۭ بَیِّنٰتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ (نور)	یہ سورۃ ہے جسے ہم نے اتارا ہے، اور اس میں حدود و احکام کو بیان کیا ہے اور کھلی کھلی آیتیں نازل کی ہیں تاکہ تم نصیحت حاصل کرو۔
تَنْزِیْلُ الْكِتٰبِ مِنَ اللّٰهِ الْعَزِیْزِ الْحَكِیْمِ (جاثیہ)	یہ کتاب اللہ کی طرف سے اتری ہے جو عزیز اور حکیم ہے۔

یہ آیتیں صرف قرآن حکیم کے دعوت کے طریق سے متعلق ہیں۔ ان میں مسائل کو سمجھانے کا جو ڈھنگ اختیار کیا گیا ہے اُن میں بھی انسان کی عقلِ سلیم سے اپیل کی گئی ہے۔ مثلاً

لَوْ كَانَ فِیْهِمَاۤ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا۔ (انبیاء)	اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا اور خداؤں کا وجود ہوتا تو ان کے نظم و نسق میں غضب کا بگاڑ پیدا ہوتا۔

اسی طرح مختلف احکام دیتے وقت ان کی حکمت بھی بیان کر دی گئی تاکہ آنے والے لوگ اگر کبھی ضرورت محسوس کریں اُن سے استنباط کر سکیں۔ مثال کے طور پر نماز کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:-

اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِیْ۔ اور نماز میری ہی یاد کے لیے قائم رکھو۔

پھر روزوں کے متعلق یوں فرمایا گیا ہے :-

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۔ تم پر روزہ فرض کیا گیا جس طرح ان قوموں پر فرض کیا گیا تھا۔ جو تم سے پہلے گزری ہیں تاکہ تم متقی بن جاؤ

قصاص کا حکم دیتے ہوئے یوں کہا گیا ہے :-

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۔ اے عقل والو! قصاص میں تمہاری زندگی ہے۔ توقع ہے کہ تم تقویٰ اختیار کرو گے ۔

احادیث میں بھی بعض احکام کے ضمن میں مصالح و علل کی نشاندہی کا سراغ ملتا ہے جیسے غیر شادی شدہ آدمی کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے روزہ کی عادت ڈالنی چاہیے۔ کیونکہ

فان الصوم له وجاء ۔ " روزہ قاطع شہوات ہے۔

سو کر اُٹھنے کے بعد آپ نے فرمایا کہ کسی برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھو لینا چاہیے۔ اور اس کی وجہ یہ بتائی کہ :-

انہ لایدری این باتت یدہ ۔ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ رات بھر کہاں رہے ۔

ایک عقل سلیم رکھنے والا انسان اسلام کے احکام پر جس قدر زیادہ غور کرے گا اتنا ہی وہ انہیں قرینِ عقل پائے گا چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اکثر اوقات شریعت کی نسبت مصالح اور وجوہ پر غور کرتے جب کسی مسئلہ کی حکمت ان کی سمجھ میں نہ آتی تو وہ اول تو باہم سوچ بچار کرتے اور اگر پھر بھی اُسے اپنے فہم سے بالاتر پاتے تو فوراً رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع فرماتے۔ اگر جستجو کی جائے تو اس قسم کے اخبار و آثار اس کثرت سے ملتے ہیں کہ ان کا آسانی سے احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ ہم یہاں صرف چند مثالیں پیش کرتے ہیں

" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے دن غسل کرنے کا حکم دیا ہے۔ ابن عباسؓ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے، کہ اس سے مطلوب نظافت اور صفائی ہے۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی باغ کے میوہ دار درختوں کو اس وقت تک فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے جب تک کہ وہ میوہ اچھی طرح پختہ نہ ہوا اور یہ یقین نہ ہو جائے کہ اب وہ ہر قسم کی آفت سے محفوظ ہو گا۔ زید بن ثابتؓ

نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ آپ کے اس حکم کے دینے کی وجہ یہ ہے اور اس میں یہ بات آپ کے پیشِ نظر تھی کہ اگر میوہ پک جانے سے پہلے درختوں کو فروخت کیا جائے تو ممکن ہے باغ پر کوئی آفت نازل ہو، اندریں صورت خریدار کو سخت نقصان اٹھانا پڑے گا[۱]۔"

"سفر میں جو قصرِ نماز کا حکم دیا گیا ہے وہ اس بنا پر تھا کہ ابتدائے اسلام میں راستے محفوظ نہ تھے اور کافروں کی طرف سے ہمیشہ خوف کا سامنا رہتا تھا۔ چنانچہ قرآن مجید میں خود اشارہ ہے وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ۔ لیکن جب راستے مامون ہو گئے تب بھی قصر کا حکم باقی رہا۔ حضرت عمرؓ کو اس پر استعجاب ہوا اور آنحضرتؐ سے دریافت کیا کہ اب سفر میں قصر کیوں کیا جاتا ہے؟ آنحضرت نے فرمایا کہ یہ خدا کا انعام ہے[۲]۔"

ان تصریحات سے اس حقیقت کا ایک ہلکا سا ادراک ہو سکتا ہے کہ اسلام کس طرح تھیاکریسی کے برعکس انسان کی عقل و فکر، اور فہم و شعور کی قوتوں کو اُبھارتا ہے۔ اگر مذاہب کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ بحیثیت مجموعی شاید ہی کسی مذہبی کتاب نے عقل کو اس قدر اجاگر کیا ہو جتنا کہ قرآن حکیم نے کیا ہے۔

پھر اس کتاب پاک نے نہ صرف عقل کو جلا دی ہے بلکہ اسے "سلیم" بنانے کے لیے بھی پوری کوشش کی ہے۔ اُسے اُس کی حدود سے آگاہ کیا، اُسے حیاتِ انسانی کے سارے خطرناک راستوں کی واقفیت بہم پہنچائی۔ جدید تمدن نے بلاشبہ انسان کو عقل سے کام لینا سکھایا۔ مگر جب یہی عقل اس گمراہی میں مبتلا ہوئی اور بغیر وحی و الہام کی مدد کے نوعِ انسانی کی راہنمائی کا فرض سر انجام نہ دے سکی تو اس وقت عقل تباہ کن ثابت ہوئی۔ تہذیب جدید کی سب سے بڑی بدنصیبی اور نارسائی یہی ہے کہ اس نے عقل کو بے زمام چھوڑ دیا ہے کہ جدھر چاہے جائے اور جو چاہے کرے۔ اسلام نے عقل کی زمام کار وحی الٰہی کے ہاتھوں میں دے کر اُس کی بے راہ روی کو ختم کر دیا ہے اور اس طرح اسے انسانیت کے لیے مفید اور کارآمد بنایا ہے۔ تھیاکریسی، اسلام اور تہذیب مادیت نے عقل کے متعلق جو مختلف رویے اختیار کیے ہیں ان کے فرق کو وہ شخص اچھی

[۱] حجۃ اللہ البالغہ [۲] الفاروق از مولانا شبلی

طرح سمجھ سکتا ہے جس نے تاریخ کا مطالعہ کیا ہو۔ دنیا کے مذاہب میں اسلام ایک ایسا مذہب ہے جس نے انسان کی عقلی قوتوں کو ابھارا بھی ہے، مگر اس کے ساتھ اُن کی گمراہیوں کی بھی پوری طرح نشان دہی کر دی ہے تاکہ وہ اپنی حد سے بڑھ کر خطرناک راہوں پر گامزن نہ ہوں اور یہی وجہ ہے کہ اس نے ایک طرف وحی و الہام کی تکمیل کو بطور اساس تسلیم کرتے ہوئے زندگی کی ساری عمارت کو اُس کے مطابق تیار کیا ہے، اور دوسری طرف اُس نے تھیاکریسی کے جمود آفریں نظریہ کی جگہ حرکت کے اصول کو بھی اپنایا ہے۔ تھیاکریسی انسان کی رہبری اُس معاشرہ میں کر سکتی ہے جو بالکل جامد، غیر متحرک اور بے حس ہو مگر جونہی معاشرہ نے ایک کروٹ لی، تو اس کے پاؤں تلے سے زمین نکلنی شروع ہو گئی۔ اس نے پوری کوشش سے راہوارِ زمانہ کو واپس لوٹانا چاہا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ لوگ تو مذہب کو خیر باد کہہ کر نئی قوتوں کے ساتھ جا ملے، اور اہلِ مذہب نے اپنی عافیت اس میں سمجھی کہ حالات کے تقاضوں سے یکسر آنکھیں بند کر کے، تنگ نظری اور تعصبات کی پناہ میں کچھ دیر وقت گزاریں ظاہر ہے کہ ان کمزور سہاروں پر کوئی سوسائٹی زیادہ دیر تک زندہ نہیں رہ سکتی۔ چنانچہ یہی کچھ ہوا۔ انقلاب کی آندھیوں نے ان سب کو فضائے آسمانی میں بکھیر دیا۔ اور کچھ مدت گزرنے کے بعد ان کا نام و نشان تک باقی نہ رہا۔ (باقی آئندہ)

ضروری اعلان

کینیڈا کی میکگل یونیورسٹی (MCGILL UNIVERSITY) دیگر علماء اسلام کے علاوہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی اسلامی تصنیفات اور دینی ذخیرہ پر علمی تحقیق (RISEARCH WORK) کر رہی ہے۔ اس سلسلہ میں یونیورسٹی ماہنامہ "ترجمان القرآن" کی جلدوں سے بھی استفادہ کرنا چاہتی ہے۔ جس کے لیے مذکورہ پرچہ کی پوری فائل کی ضرورت ظاہر کی گئی ہے۔ لہٰذا ایسے تمام حضرات سے جو ترجمان القرآن کے پچھلے تمام شماروں یا بعض شماروں کو فارغ کر سکیں یا فروخت کرنا چاہیں، التماس ہے کہ وہ مجھے اطلاع فرمائیں کہ ان کے پاس کونسی جلد کے کون کون سے پرچے ایسے ہیں جو وہ فارغ کر سکتے ہیں۔

غلام محمد ناظم ادارہ چراغِ راہ کراچی

رسائل و مسائل

جمہوریہ اسلامیہ پاکستان

سوال :- اطباء مجھے مطالعہ اور غور و فکر سے شدت کے ساتھ روکتے ہیں، اس لیے دل میں وفورِ شوق کے باوجود، ممکن ہے کہ کتب مشارٌ الیہا کا مطالعہ احقر سے نہ ہو سکے، اور نہ کتابیں اس وقت احقر کے پاس ہیں۔ اس لیے احقر دوبارہ کچھ عرض کرنا چاہتا ہے۔ گرامی نامہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ریاستِ پاکستان کی سیاسی نوعیت کو ملوکیت اور آمریت سے متمائز کرنے کی خاطر اس کے لیے "جمہوریہ" کا لفظ پسند فرمایا گیا ہے۔ لیکن، میرے محترم! بعض باتوں میں اسلام کی مشارکت و مماثلت نہ صرف جمہوریت کے ساتھ ہے بلکہ خود آمریت کے ساتھ بھی ہے جس کا انکار حضرت بھی نہیں فرمائیں گے۔ اسی طرح اشتراکیت کو بھی جمہوریت کے ساتھ مشارکات ہیں، بلکہ اشتراکیت خود جمہوریت ہی کی ایک خاص شکل کا نام ہے۔ معہذا بیس تیس سال میں اس کی نوعیت دیگر سیاسی انواع سے متمائز ہو گئی اور اصطلاح بھی الگ بن چکی، اور مغربی جمہوریت بھی دو سو سال میں ملوکیت سے خوب متمائز ہو چکی۔ کیا اسلام جو اپنی بالکل آخری شکل میں شریعتِ محمدی کی صورت میں سوا ہزار سال قبل منظرِ عام پر آ چکا ہے وہ بجمیع مشخصاتہ و لوازمہ ملوکیت، آمریت یا خود جمہوریت سے متمائز نہیں ہوا؟ یقیناً ہوا، جیسا کہ انسان مشارکت فی الجنس و اللوازم کے باوجود دیگر انواعِ حیوان سے متمائز ہوا ہے۔ اگر ایسا ہے تو جیسا کہ اشتراکی پروگرام کو ماننے والے روس اور چین کے لیے صرف اشتراکی روس اور چین کہنا کافی ہو سکتا ہے تو اسلامی پروگرام کو ماننے والے پاکستان کے لیے اسلامی پاکستان (مملکتِ اسلامیہ پاکستان) کہنا کافی نہ ہو گا؟ اور کیوں دیگر انواعِ ریاست سے یہ ریاست متمائز نہ ہو گی۔

میرے محترم! اگر ہم نے پاکستان کے لیے جمہوریہ کا لفظ اس لیے پسند کیا کہ دنیا اسے پسند

کرے، کیونکہ دنیا میں آج جمہوریت مقبول عام ہو چکی ہے تو کیا کل جو اشتراکیت کا دور دورہ ہونے والا ہے (اور اگر کوئی دوسرا ہٹلر پیدا ہو گیا تو ممکن ہے کہ خود آمریت ہی کا بول بالا ہو جائے) تو کیا مشارکت فی بعض لوازمہ کی وجہ سے اس وقت "اشتراکیۂ اسلامیۂ فلاں ملک" یا آمریۂ اسلامیۂ فلاں ملک" کہنا مناسب ہو گا؟ کیا یہ ہمارے احساس کمتری یا مرعوبیت کا نتیجہ نہ ہو گا؟ کیا اس سے اسلام ایک ڈھکوسلا نہیں بن جاتا؟

میرے محترم! آپ کا یہ فرمانا کہ یہ ریاست مغربی طرز کی جمہوریہ نہیں ہے بلکہ جمہوریت کے اُن اصولوں پر قائم ہوتی ہے جو اسلام نے پیش کیے ہیں، مثلاً ہم کہیں کہ ہم مساوات، رواداری یا آزادی کے اُن اصولوں کو اپنی ریاست میں قائم کرنا چاہتے ہیں جو اسلام نے متعین کیے ہیں — کیا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ ہم اپنی ریاست میں جمہوری اصولوں ہی کو قائم کرنا چاہتے ہیں جو موافق بالا اسلام ہیں، نہ کہ خود اسلام کو جو مشتمل بر مساوات، رواداری، یا آزادی وغیرہ ہے؟

خدارا اس مسئلہ پر ذرا اطمینان و سکون سے غور فرمادیں، مسئلہ بہت نازک ہے۔

جواب:۔ پوری عالمی فضا کو اگر آپ سامنے رکھیں تو اسلام کا نظام ایک جانی پہچانی چیز نہیں ہے۔ بلکہ خود مسلمانوں کے ذہن بھی الجھتے ہیں۔ ایک اس وجہ سے کہ کتاب و سنّت کے اسلام کے اوپر مسلمانوں کی عملی تاریخ کے جو پردے صدی بہ صدی رکھے جاتے رہے ہیں انہوں نے اسلام اور مسلمانوں کی روش کو گڈمڈ کر دیا ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ ہماری تاریخ کے بے شمار ابواب پر ملوکیت چھائی ہوئی ہے۔ اور یہ سارے ابواب بھی "تاریخ اسلام" کے عنوان سے ہمارے سامنے آتے ہیں۔ دوسرے اس وجہ سے کہ مستشرقین اور عیسائی مشنریوں نے اسلام کے متعلق دنیا بھر میں پڑھا جانے والا جو مغالطہ انگیز لٹریچر پیدا کیا ہے اس کی تاخت سے کم ہی لوگ محفوظ ملیں گے۔ علاوہ بریں فلسفۂ سیاسیات اور تاریخ سیاسیات کے میدان میں نفس "مذہبی حکومت" (THEOCRACY) کی جو تصویر پیش کی جاتی ہے، دنیا کا عام سیکولر ذہن اسے اُٹھا کر اسلام پر بھی چیپک دیتا ہے۔ اب جہاں آپ نے اسلامی حکومت کا نام لیا، فوراً ایک خاص مذہبی طبقے کے آمرانہ اقتدار کا تصور بندھ گیا — نہ صرف بین الاقوامی فضا میں بلکہ خود پاکستان

ہیں، اور نہ صرف غیر مسلموں میں بلکہ خود مسلمانوں میں؛ چنانچہ یہاں ایک مدت سے "اسلامی نظام" کی دعوت کے خلاف اب تک یہ دلیل دہرائی جارہی ہے کہ یہ چند ملاؤں کی حکومت جمانے کی کوشش ہے۔

پس اسلام کے بارے میں شبہات اور غلط فہمیوں کی غبار آلود فضا دُور دُور تک پھیلی ہوئی ہے، اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نظامِ زندگی کا نظریۂ اساسی اور اس کے اصول اور اس کا تفصیلی تصور بالکل نکھر کر دنیا کے سامنے موجود ہے۔ اندریں حالات اگر ریاستِ پاکستان کے تسمیہ میں اس بات کا اہتمام کیا گیا ہے کہ اسے سنتے ہی یہ مغالطہ رفع ہو جائے کہ یہاں کسی خاص طبقے کی ڈکٹیٹر شپ قائم نہیں کی جارہی تو یہ مناسب ہے اور حدیث کی اس تعلیم کے عین مطابق ہے کہ اپنے آپ کو مواقع ظن اور مواضع تہمت سے بچانا چاہیے۔

جب یہ حقیقت مسلّم ہے کہ اسلام کا نظام بادشاہت، آمریت یا محدود مذہبی طبقے کے تسلط کا متحمل نہیں ہے، بلکہ وہ اصولِ شورائیت پر کام کرتا ہے، یعنی اربابِ امر کے انتخاب، تفویضِ فرائض اور تصفیۂ امور میں مسلم سوسائٹی کو باہمی مشورے پر انحصار کرنا چاہیے، اور نصوص کی تعبیر اور اجتہادات میں اسلام کے مفاد کے ساتھ عامۃ المسلمین کے مفاد و مصالح کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی نظام کے ان خواص کو موجودہ دور کی زبان اور ذہنی فضا کے لحاظ سے کس طرح بیان کیا جائے۔ ایک شکل نئی اصطلاح وضع کرنے کی ہوسکتی ہے مگر یہ اسی صورت میں درست ہوتی جبکہ نئی اصطلاح پہلے سے وضع ہو کر دنیا میں، خصوصاً پاکستان میں اپنے مفہومِ خاص کے ساتھ جانی جاچکی ہوتی۔ ایسا نہیں ہوا۔ پھر دوسری شکل یہی رہ جاتی ہے کہ مروجہ الفاظ کو ضروری احتیاط کے ساتھ استعمال کرلیا جائے۔ یہی دوسری شکل پاکستان میں اختیار کی گئی ہے۔ "جمہوریۂ اسلامیہ" کے الفاظ جمہوریت کو دو اقسام میں بانٹ رہے ہیں، — ایک اسلامی، دوسرے غیر اسلامی (مغربی) — اور پھر یہ الفاظ پاکستان کے لیے جمہوریت کی اس خاص شکل کو پیش کرتے ہیں جو اسلامی ہے۔

واضح رہے کہ اصل نام انگریزی میں "اسلامک ری پبلک آف پاکستان" تجویز کیا گیا ہے۔ "ری پبلک" کا لفظ جمہوریت کے مقابلے میں مختلف مفہوم رکھتا ہے۔ "جمہوریت" کا اطلاق وہاں ہوسکتا ہے جہاں

لازماً حاکمیت کا سرچشمہ عوام ہوں اور مجرد عوام کی مرضی اور ان کی خواہشات نظام زندگی کی تشکیل کریں۔ لیکن "ری پبلک" کے مفہوم کا دائرہ وسیع ہے، اس کا اطلاق ایسی ریاست اور ایسے معاشرہ پر بھی ہو سکتا ہے جس کی بنیاد خدا کی حاکمیت کے تصور پر ہو، اور عوام بطورِ خود صاحبِ حاکمیت نہ ہوں، نہ ان کی مرضی اور ان کی خواہشات آخری فیصلہ کن طاقت ہوں۔ لیکن ری پبلک میں اتنی بات ضرور ہوتی ہے، عوام کی رائے اور عوام کے مفاد کو نظامِ حکومت کے کام کرنے میں دخل حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ لفظ روس اور چین کی ریاستوں کے لیے بھی اختیار کیا گیا ہے (سوشلسٹ سوویٹ ری پبلک آف رشیا، چائنا)۔ گویا نظامِ زندگی کی اصولی نوعیت "سوشلسٹ" کے لفظ میں بیان کی گئی ہے اور اس کے طریقِ عمل کو لفظ "ری پبلک" سے واضح کیا گیا ہے۔ اسی طرح ہمارے یہاں نظامِ زندگی کی اصولی نوعیت لفظ "اسلامک" سے بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی "عوامیت" کے پہلو کو نمایاں کرنے کے لیے لفظ "ری پبلک" اختیار کیا گیا ہے۔

مان لیجیے کہ اس اہتمام کے باوجود مغالطے کا کوئی نہ کوئی امکان سہی لیکن اصطلاحات کا مفہوم مروجہ لغت ہی سے متعین نہیں ہوتا، بڑی حد تک ان کو معنی ایک ریاست یا معاشرے کا عملی نمونہ دیتا ہے۔ اگر فی الواقع ہم اپنے ملک میں جمہوریت کے انہی اصولوں اور طریقوں کا ربند ہوں جو اسلام نے دیئے ہیں اور اپنے سیاسی نظام کو شروع ہی سے مغربی جمہوریت سے متمیز رکھنے کی فکر کریں تو پھر مغالطوں کا جو امکان سامنے آتا ہے وہ خود بخود ختم ہو جائے گا۔ چند سال کے اندر اندر ہم اپنی اصطلاح کا امتیازی مفہوم عملی نمونے کی صورت میں دکھا کر کہہ سکیں کہ یہ ہے "اسلامی ری پبلک" یا "اسلامی جمہوریت"!

ہم نے عوام کی تربیت کے لیے جو لٹریچر فراہم کیا ہے اس میں سب سے پہلے اس فتنے کی بیخ کنی کر دی گئی ہے کہ مرعوبانہ ذہن کے ساتھ چلتے ہوئے نظاموں اور اصطلاحوں کو جوں کا توں لے کر انہیں "اسلامی" ثابت کیا جائے۔ خود لفظ جمہوریت کے مغربی مفہوم کے اثر سے دماغوں کو پاک کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی گئی۔ دوسری طرف جمہوریت کے اسلامی مفہوم کو نکھار کر پیش کر دیا گیا ہے اور صرف پیش ہی نہیں کر دیا گیا، عملاً ہمارا پاکستان گیر نظامِ جماعت اسی مفہوم کے مطابق کام کر رہا ہے۔

ہماری اس کوشش کا دائرۂ اثر جتنا جتنا وسیع ہوگا، از خود اسلامی جمہوریت کا صحیح تصور قائم ہوتا جائیگا۔ نیز پاکستان کے سیاسی نظام میں ہم اسی اسلامی تصور کو راسخ کرنے میں مصروف ہیں اور مصروف رہیں گے۔

آخری گذارش یہ ہے کہ الفاظ اور اصطلاحات مختلف ادوار میں حسب ضرورت اختیار کیے جاتے ہیں اور مجرد یہ چیز کوئی نازک مسئلہ نہیں پیدا کرتی، قابل غور یہ چیز ہوتی ہے کہ اصل حقیقت میں تو کوئی تحریف نہیں ہورہی۔ اصل حقیقت اگر جوں کی توں موجود رہے تو اس کے لیے پیرایہ ہائے بیان تہت نئے اختیار کرنے پڑتے ہی ہیں! فکر کیجیے تو اس بات کی کیجیے کہ پاکستان میں عملاً جو نظام کام کرے وہ نقطہ بہ نقطہ اسلامی ہونا چاہیے۔ پھر اصطلاحات اس کے قامت پر خود ہی راست آجائیں گی!

وجودِ باری تعالیٰ سے متعلق وساوس کا علاج

سوال:- میں ایک گنہ گار مسلمان ہوں۔ مدتوں جہالت کی زندگی بسر کرتا رہا ہوں کچھ عرصے سے مجھ میں عبادت اور تلاوت کا شوق پیدا ہوا ہے لیکن بڑے افسوس کی بات ہے کہ ساتھ ہی ساتھ میرے دل میں وسوسے پیدا ہو رہے ہیں۔ میں انہیں دبانے کی کوشش کرتا ہوں لیکن ڈر ہے کہ اگر یہ شکوک دُور نہ ہوئے تو اس ادھیڑ بن میں عبادت مجھ سے ترک ہو جائے گی اور پھر میں گمراہی کی طرف دھکیل دیا جاؤں گا۔ جو شبہ میرے دل میں بار بار پیدا ہوتا ہے اُسے میں زبان پر نہیں لانا چاہتا لیکن میں اسے محض اس لیے آپ کے سامنے رکھ رہا ہوں کہ آپ مجھے مطمئن کر سکیں۔ سوال جو میرے دل میں رہ رہ کر اٹھتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کس نے پیدا کیا ہے اور وہ کیسے وجود میں آیا ہے؟ آپ خدارا میری اس الجھن کو رفع کریں تاکہ میں اس کشمکش سے نجات پا جاؤں۔

جواب:- آپ نے جن سوالات اور شبہات کا ذکر اپنے خط میں کیا ہے اس طرح کے سوالات کا انسانی ذہن میں پیدا ہو جانا کوئی محال یا ناممکن امر نہیں ہے۔ اگر آپ تھوڑا سا غور و فکر کریں تو آپ کو اس حقیقت کا بھی احساس ہو جائے گا کہ اس طرح کے وساوس صرف اس آدمی کو ہی لاحق نہیں

ہوتے جو اللہ تعالیٰ کے وجود کو تسلیم کرتا ہو، بلکہ ایک دہریے، متشکک اور منکرِ خدا کو بھی اسی نوعیت کے کچھ دوسرے سوالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جو انسان اس ہنگامۂ ہست و بود سے ماورا یا مافوق اس کے کسی خالق کے وجود کو نہیں مانتا یا اس بارے میں شک و تذبذب میں مبتلا ہے اس سے بھی چند سوالات بڑے زور سے اپنے جواب کا تقاضا کرتے ہیں، مثلاً یہ کہ اس عالمِ وجود کی ابتدا کیسے ہوئی اسے وجود میں لانے کا اصل باعث اور اوّلین سبب کیا تھا اور نمو، حیات، مادہ اور توانائی جن کے لاتعداد مظاہر نے ہمیں چاروں طرف سے گھیر رکھا ہے ان کا آغاز آخر کب اور کیسے ہوا اور کس نے کیا۔ بہرحال جہاں تک اس طرح کے سوالات کا تعلق ہے کسی نہ کسی شکل میں مومن، متردد سب کو ان سے دوچار ہونا ہی پڑتا ہے۔

اب اگر ذرا سا مزید غور کیا جائے تو ہمیں اس امر کا بھی بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ ہر شخص کے بس میں نہیں ہے کہ وہ کائنات کی تخلیق اور اس کے خالق سے متعلق اس قسم کے سوالات کا کوئی معقول جواب اپنے فہم و ادراک اور اپنی سعی و اکتساب کے بل پر حاصل کر سکے۔ خالقِ کون و مکاں کی ذات و صفات سے متعلق تصورات تو خیر اور بھی اعلیٰ و ارفع اور بلند و برتر ہیں، اس لیے اُن کی غیر محدود وسعتوں کا تو محدود عقل و خرد میں سمانا اور بھی مشکل ہے، لیکن تھوڑی دیر کے لیے اگر ہم اس سوال سے صرف نظر بھی کر لیں کہ کائنات سے الگ اور بالاتر کوئی ہستی یا طاقت اسے وجود میں لانے والی ہے یا نہیں۔ اور ہم کائنات کو موجود مان کر کے ہی سوچنا شروع کریں تب بھی مکان و زمان سے وابستہ بہت سے حقائق و تصورات ایسے ہیں جو کماحقہٗ ہماری ذہنی گرفت میں نہیں آسکتے۔ اور ان کے حدود کی وسعت و بے پایانی کا احاطہ کر لینا تو درکنار، ایک خاص حد سے آگے اُن کا تصور کرنے سے بھی ہم عاجز ہیں۔ مثلاً زمانے کی ابتدا و انتہا کے متعلق ہم کیا تصور کر سکتے ہیں کہ اس کی ابتدا کیونکر اور کب ہوئی اور اس کی انتہا کہاں اور کیسے ہوگی۔ سورج، چاند، تارے، زمین اور دیگر اجرامِ فلکی جس فضا میں تیر رہے ہیں آخر اس کے حدود کہاں جا کر ختم ہوتے ہیں اور چشمِ تصور سے بھی اس فضا کی سرحد کے اُس پار جھانک کر کیسے دیکھا جا سکتا ہے کہ وہاں کیا عالم ہے۔

اس طرح کی دو ایک مثالوں سے ہی یہ حقیقت بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ ہمارے فہم و قیاس کی رسائی بالکل محدود ہے اور ہماری سوچنے اور سمجھنے کی طاقتوں پر ان کی فطری ساخت کے اعتبار سے ہی ایسی حدبندی عائد کر دی گئی ہے کہ ایک مرحلے سے آگے کا تصور ان کے لیے قطعاً ناممکن ہے۔ جب انسانی ذہن کی کوتاہی کا یہ حال ہو کہ وہ مخلوق کی حقیقت کا بھی کلی ادراک نہیں کر سکتا تو وہ خالق کی کنہ تک کیسے پہنچ سکے گا؟

خالق کائنات سے متعلق شبہات کا جہاں تک محض اضطراری وساوس کی حیثیت سے قلب میں در آنے کا تعلق ہے تو اس سے تو مومن محفوظ نہیں ہو سکتا بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اسے ایمان کی صریح علامت بتایا ہے۔ چور وہاں ضرور نقب لگاتا ہے جہاں سرمایہ موجود ہو، اس لیے جو دل دولتِ ایمان سے مالا مال ہے اُسے ناگزیر طور پر ایسے حملوں کا ہدف بننا پڑیگا۔ اس لیے ایسے خیالات کا دل میں آکر بس گزر جانا کوئی تشویشناک امر نہیں ہے، جو چیز موجب تشویش و باعث مواخذہ ہے وہ یہ کہ ایک مومن ان وسوسوں کو کوئی اہمیت اور وزن دے اور انہیں دل میں جاگزیں ہو کر پلنے اور پھلنے پھولنے کا موقع دے یا پھر سنجیدگی سے ان سوالات کو قابلِ حل سمجھ کر اُن کا جواب حاصل کرنے کی ناکام کوشش کرے اور چار سُو ان کا چرچا کرتا پھرے۔ یہ طرزِ عمل ایک مسلمان کے لیے قطعاً صحیح نہیں ہے۔ اسلام نے ہمیں اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کا جو تصور دیا ہے اگر وہ ہمارے ذہن نشین رہے تو ہم ایسا طرزِ عمل کبھی اختیار نہیں کر سکتے۔ قرآن و حدیث میں اللہ تعالیٰ کی جو صفات بیان ہوئی ہیں ان پر غور کرنے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو ان کے متقابل انسانی صفات پر قیاس کرنا محال ہے اور نہ ہی دونوں میں کوئی حقیقی مشابہت ہے۔ اسی لیے فرمایا کہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۔ انسانی صفات محدود ہیں اور خارجی و مادّی سہاروں کی دست نگر ہیں لیکن خدائی صفات مطلق، غیر محدود اور خارجی سہاروں سے بے نیاز ہیں۔ دیکھتے ہم بھی ہیں مگر ایک خاص حد تک اور ہماری بصارت کے بالفعل ظہور کے لیے آنکھ اور روشنی کی ضرورت ہے۔ برعکس اس کے اللہ تعالیٰ کی بصارت ان حدود و قیود سے بالاتر ہے۔

سنتے ہم بھی ہیں مگر ہمارا سننا کان اور ہوا کا محتاج ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی سماعت ان احتیاجات سے بے نیاز ہے۔ زندہ و موجود ہم بھی ہیں مگر ہماری زندگی اور وجود خارجی سہاروں کے بل پر قائم ہے، لیکن اللہ تعالیٰ اگر زندہ و موجود ہے تو فقط اپنے بل پر۔ وہ ایسا حیّ و قیوم ہے جو آپ سے آپ قائم ہے اور ہر چیز کو قائم رکھے ہوئے ہے۔ اس طرح اگر غور کیا جائے تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اپنے صحیح اور حقیقی معنوں میں ازلی و ابدی ہے۔ دائمی بقاء وجود اس کی ذات سرمدی کا بنیادی خاصہ ہے۔ اس کی ابتداء و پیدائش کا سوال اٹھانا ضدّین اور نقیضین کو جمع کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ وہ خالق ہی کیا ہوا کہ جو دوسرے خالق کا محتاج ہو۔
اس بدیہی حقیقت کو اللہ تعالیٰ نے یہ کہہ کر واضح فرمایا ہے کہ هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ اور اس کی نہایت عمدہ اور دل نشین تفسیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمائی ہے کہ ھوالاوّل لیس قبلہ شیئ، ھوالاخر لیس بعدہ شیئ، ھوالظاھر لیس فوقہ شیئ، ھوالباطن لیس دونہ شیئ (وہ سب سے پہلے ہے اُس سے پہلے کچھ نہیں، وہ سب سے آخر ہے اُس کے بعد میں کچھ نہیں، وہ ظاہر ہے اس سے مافوق کچھ نہیں، وہ باطن ہے اس سے مخفی کچھ نہیں)۔
اب ہم آخر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چند مزید ارشادات وساوس سے متعلق نقل کرتے ہیں جن سے انشاءاللہ آپ کی پوری تشفی ہو جائے گی۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تجاوز عن امتی ما وسوست بہ صدورھا مالم تعمل بہ او تتکلم۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے میری امت سے دلوں کے وسوسوں کو معاف فرمایا ہے بشرطیکہ ان پر عمل یا گفتگو نہ کی جائے۔

عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جاءہ رجل فقال انی احدث نفسی بالشیئ لان اکون حممۃ احب الیّ من ان

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص حاضر ہوا اور عرض کرنے لگا میں اپنے دل میں ایسے خیالات محسوس کرتا کہ میں انہیں زبان پر لانے کی

اَلکلم بہ قال الحمد للہ الذی رد امرہ الی الوسوسۃ ۔

نسبت کوئلہ ہوجانا زیادہ پسند کرتا ہوں۔ آپ نے فرمایا خدا کا شکر ہے جس نے اس بات کو وسوسے کی حد تک محدود کر دیا ہے۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایزال الناس یتساءلون حتی یقال ھذا خلق اللہ الخلق فمن خلق اللہ فمن وجد من ذالک شیئا فلیقل اٰمنت باللہ ورسلہ

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لوگ سوال وجواب کرتے ہی رہیں گے یہاں تک کہ کہا جائے گا کہ یہ اللہ تعالیٰ نے خلق کو پیدا کیا ہے، تو اسے کس نے پیدا کیا ہے۔ جو آدمی یہ دیکھے تو اُسے کہنا چاہیے کہ بس میں اللہ اور اُس کے رسولوں پر ایمان لایا۔

ایک دوسری مرتبہ آپ نے فرمایا کہ ایسے موقع پر اللہ سے پناہ مانگو اور رُک جاؤ۔ اب جو شخص یہاں نہیں رُکے گا اور اپنے راہوارِ خیالی کی لگام نہیں تھامے گا، وہ سوائے اس کے کہ ضلالت کی وادیوں میں حیران و سرگردان بھٹکتا پھرے اور کیا کرے گا۔

اسلامی نظام اور تجارتی چکّر

سوال ۔ تجارتی چکّر (TRAEE CYCLE) نظام سرمایہ داری کی بہت بڑی خامیوں میں سے ایک ہے ۔ اس مکروہ چکّر کا علاج ہمیں اشتراکیت کے پاس بھی نہیں ملتا۔ کیونکہ وہاں بھی ہمیں (SCISSORS CRISIS) جیسی چیزیں ملتی ہیں ۔ کیا اسلام اس کا کوئی حل پیش کرتا ہے؟ تجارتی چکّر کی لاتعداد تعبیروں میں سے اسلام کے نظریہ سے کونسی قریب ترین ہے ۔ یا اس بارے میں اسلام بالکل ہی کوئی جدا نظریہ رکھتا ہے ۔ اب اگر تجارتی چکّر کا محرک صرف سود ہی تصور کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم بے شمار محرکات میں سے صرف ایک پر بحث کر رہے ہیں ۔ ایک اسلامی اسٹیٹ میں بھی، جہاں کہ سُود

نہیں ہوگا۔ اس چیز کے قوی امکانات موجود ہیں کہ لوگوں کی آمدنی پیداوار سے کم ہو، پیداوار ضرورت سے زیادہ ہو اور عوام بجائیں کم یا زیادہ بہ نسبت اس کے جتنا وہ کاروبار میں لگاتے ہیں۔ کیا ان تمام برائیوں کے پیچھے سود ہی کارفرما ہے یا کوئی اور FACTOR بھی ہے جو کہ سرمایہ داری اور اشتراکیت میں تو موجود ہے لیکن اسلام کے معاشی نظام میں نہیں ہوگا۔ اور اگر فساد کی جڑ سود ہی ہے تو ایک اسلامی ریاست میں اسکو ختم کرنے کے عملی اقدامات کیا ہونگے اور آج کل کے صنعتی دور میں، جبکہ سرمایہ کو رہنمائی حاصل ہے، بکھرے ہوئے سرمایہ کو مرکوز کرنے کی کیا تدابیر ہونگی۔

جواب:۔ آپ کے سوال کے جواب کے لیے تو ایک پوری تصنیف درکار ہے۔ میں یہاں چند باتیں نہایت ہی اختصار کے ساتھ عرض کر دیتا ہوں۔

ہماری قوم کا بھی کچھ عجیب حال ہے جب بھی مغرب سے اسلام کے کسی نظریہ کی تائید ہو جاتی ہے تو لوگ اُسے بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ اور پھر سمجھا یہ جاتا ہے کہ مغربی تہذیب میں بس یہی ایک بیماری ہے جس کو مغربی حکیم نے بیان کر دیا ہے اور اسلام کے شفاخانہ سے حاصل کی ہوئی دوائی کا ایک گھونٹ مغربی نظامِ اجتماعی کو بالکل تندرست و توانا کر دے گا۔ کچھ اسی قسم کا معاملہ آج کل سُود کے ساتھ بھی ہو رہا ہے۔ لارڈ کینز اور اس کے ساتھیوں نے سود کی ریشہ دوانیوں کو طشت از بام کیا ہے، اس سے بعض مفکرین نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ بس یورپ کے معاشی عدم توازن اور بحران کا واحد سبب یہی ہے اور اگر یہ کانٹا اس کے پہلو سے نکل جائے تو پھر مریض رُو بصحت ہو گا۔ مگر آپ یقین کریں کہ اس لعنت کو ختم کرنے کے بعد بھی یورپ کا یہی حال رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نہ تو تنہا سُود اور نہ کوئی دوسرا ایک محرک اس تباہی کا ذمہ دار ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ ان کی حیثیت تو ذرائع کی سی ہے۔ جن کو مغربی تہذیب کے معماروں نے اپنی زندگی کی تعمیر میں استعمال کیا ہے۔ یورپ کی بربادی، اور اس کے ساتھ ہماری تباہی کا اصلی سبب وہ تملیکی ذہنیت (ACQUISITIVE MENTALITY) ہے جسے تہذیبِ جدید نے نہایت ہی شدت کے ساتھ اپنے پرستاروں میں پیدا

کیا ہے۔ سود تو اس ذہنیت کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہے۔ جب تک اس مادہ پرستانہ ذہنیت کو بدل کر ایک خدا پرستانہ ذہنیت پیدا نہیں کی جاتی، حالات کا درست ہونا بالکل ناممکن ہے۔ آپ جتنا غور کریں گے اتنا ہی اس حقیقت کو درست پائیں گے۔ یورپ کے نظامِ حیات کے بگاڑ کی وجہ یہ ہے کہ انسان نے خدا کو چھوڑ کر "پونڈ" اور "ڈالر" کو اپنا رب تسلیم کیا ہے۔ اسی بنا پر اُس کے ہاں ذی روح انسانوں کی قیمت گر رہی ہے، مگر بے جان دھاتوں کی قدر بڑھ رہی ہے۔

(۲) دوسری چیز جس پر میں آپ کو غور کرنے کی دعوت دیتا ہوں، وہ ماحول کی قوت ہے ماحول کے بدل جانے سے فکر و نگاہ کے زاویے بدل جاتے ہیں اور اس طرح انسان کی پوری زندگی تبدیل ہو جاتی ہے۔ آپ کو یہ حقیقت فراموش نہ کرنی چاہیے کہ ایک اسلامی سوسائٹی میں لوگ دولت کے پیچھے اس طرح خون پسینہ ایک نہیں کریں گے جس طرح کہ آج کر رہے ہیں۔ وہاں دولت نصب العین کے حصول کے بے شمار ذرائع میں سے ایک ذریعہ تو ہو گی مگر ہو گی بہر حال ایک ذریعہ، اور آج کی طرح یہ زندگی کی سب سے قیمتی متاع نہیں ہو گی۔

(۳) آپ کا اس سوال کے متعلق کہ رائج الوقت تجارتی چکر کے نظریات میں سے کونسا اسلام کے قریب ترین ہے میں صرف اسی قدر گذارش کروں گا کہ اسلام کا ایک اپنا الگ اور مخصوص نظامِ حیات ہے جو زندگی کے سارے پہلوؤں پر پوری طرح حاوی ہے۔ قرآن و سنت میں سے اس کے متعلق تو پوری رہنمائی ملتی ہے، مگر اس کے پرزے کچھ اس طرز کے نہیں کہ ہر مشین میں فٹ آسکیں۔ مغربی تہذیب نے ایک خاص ذہنیت کے ساتھ ایک معاشی اور سیاسی نظام قائم کیا ہے۔ اب اس میں سے جو برائیاں اُبھر کر سامنے آئی ہیں اُن پر اُسی اپنے طرزِ فکر کے مطابق غور کیا گیا ہے اور پھر انہیں اسی کی تہذیبی روح سے حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اسلام ان سب کو باطل قرار دیتا ہے ـــ ان کے کُل کو بھی اور جُز کو بھی۔

(ع - ح)

خلافت اور وصیت

سوال :- بخاری، کتاب المرضیٰ کی ایک حدیث میں یہ الفاظ نبوی وارد ہیں :- ... اردت ان ارسل الی ابی بکر وابنہ واعھد ان یقول القائلون او یتمنی المتمنون ثم قلت یابی اللہ ویدفع المومنون او یدفع اللہ ویابی المومنون (میں نے ارادہ کیا کہ میں ابوبکرؓ اور ان کے صاحبزادے کو بلاؤں اور وصیت کردوں۔ مبادا کہ بعد میں کچھ قیل قال ہو یا تمنا کرنے والے تمنا کریں۔ پھر میں نے خیال کیا کہ اللہ تعالیٰ اور مومنین خود ہی اس معاملے کی مدافعت کریں گے) اس حدیث سے بعض لوگ حضرت ابوبکرؓ کے حق میں وصیتِ استخلاف ثابت کرتے ہیں۔ کیا یہ استدلال صحیح ہے؟

جواب :- اس حدیث سے حضرت ابوبکرؓ کے حق میں وصیت کا استدلال صحیح نہیں ہے۔ اسی مضمون کی اور متعدد روایات بھی موجود ہیں۔ ان سب سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دلی خواہش تھی کہ حضرت ابوبکرؓ ہی مسلمانوں کے خلیفۂ اول ہوں کیونکہ آپ اس منصب کے لئے ہر لحاظ سے اہل تھے، لیکن آپ نے اس بارے میں وصیت کا حکم دینے میں ہمیشہ تامل فرمایا تاکہ شوریٰ اور انتخاب خلیفہ کا اصول مجروح یا مضمحل نہ ہونے پائے۔ گویا کہ ان احادیث سے خلافت کے لئے وصیت، ولی عہدی یا نامزدگی کا اصول ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلافت و جانشینی کے بارے میں ایک رائے رکھنے کے باوجود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے امر کی صورت میں نافذ نہیں فرمایا بلکہ اس معاملے کو مشیتِ ایزدی اور جمہور مسلمین کی مجموعی صوابدید پر چھوڑ دینا پسند فرمایا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر اس بارے میں کوئی قطعی ہدایت یا وصیت فرمادی ہوتی تو پھر ظاہر ہے کہ ثقیفۂ بنی ساعدہ میں اس مسئلے پر سرے سے مشورے کی ضرورت ہی کیوں پیش آتی اور صحابہ کرام میں اظہارِ اختلاف ہی کیوں ہوتا؟

بقیہ اشارات

وعظ کہتے ہیں اس کے معنی تو یہ ہیں کہ ایک کشتی کے مسافر اس کے پیندے میں چھید کرنے والوں کے وجود کو بھی اسی کشتی کے اندر گوارا کریں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انسانی بدن کو اپنی فطرت سے اتنا منحرف ہو جانا چاہیے کہ اگر معدے میں مکھی پہنچ جائے تو وہ اسے بغیر کسی امتلاء کے اپنا جزو بنا لے! اور اس کے معنی یہ ہیں کہ آدمی درد کرنے والی آنت کو سینے سے لگائے رکھے!

بلاشبہ جانیے کہ اسلام میں ایسی رواداری کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے!

اسلامی ریاست کی یہی بہت بڑی رواداری ہے کہ وہ اپنی بنیادوں اور اپنے اصول و مقاصد سے اختلاف کرنے والوں کو اپنے دائرے میں جینے کا حق دیتی ہے اور جینے ہی کا نہیں، دوسرے مذاہب پر چلنے کا موقع فراہم کرتی ہے، اور اس سے زائد یہ کہ وہ اسلام کو نہ ماننے والوں کے حقوق کی حفاظت کے لیے دستوری گارنٹی دیتی ہے۔ وہ جو چیز نہیں کر سکتی، صرف اتنی ہے کہ اسلام کے اساسیات اور لوازم سے انحراف کرنے والوں کو اسلامی معاشرے (امت) کا جزو نہیں مان سکتی۔

کوئی نہیں کہتا کہ قادیانیوں کو یا اور کسی غیر مسلم گروہ کو زن بچہ سمیت کولھو میں پیل دیا جائے، کسی نے یہ تقاضا نہیں کیا کہ اسلام کو نہ ماننے والوں کو ملک بدر کر دیا جائے، کسی نے اس مقصد کے لیے تحریک نہیں چلائی کہ اسلامی معاشرے کے اساسیات میں اختلاف کرنے والوں کو پھانسی پر چڑھا دیا جائے، کوئی آواز نہیں اٹھی کہ پاکستان میں بسنے والے کسی عنصر کو مذہبی اختلاف کی وجہ سے شودر بنا کر رکھا جائے۔ بات صرف اتنی کہی جا رہی ہے کہ جس طرح دوسرے غیر مسلم گروہوں کے حقوق بہ حیثیت اقلیت محفوظ کر کے ان کو جان، مال، آبرو اور مذہبی آزادی کے تحفظ کی ضمانت دے دی گئی ہے اسی طرح قادیانیوں کے بارے میں بھی تصفیہ کر دیا جائے۔ اس میں کوئی بات رواداری کے خلاف نہیں ہے۔

پانچویں نمبر پر یہ سرگوشی بھی ایک خاص طبقے میں اندر ہی اندر کی جا رہی ہے کہ قادیانی مسئلہ فی نفسہ کوئی اہم مسئلہ نہ تھا مگر اسلامی دستور کی طرف دستوریہ کا میلان پیدا ہونے اور علماء (بلکہ لفظ تو پورے غیر مہذب انداز

سے ملاؤں کا استعمال کیا جاتا ہے) کی پوزیشن کے مضبوط بن جانے کے نتیجے میں اس مسئلے نے اہمیت اختیار کر لی ہے۔ لہٰذا اس کا اصل حل یہ ہے کہ اسلامی دستور کی پیدا کردہ مذہبی فضا کو، اور اس مذہبی فضا کی وجہ سے علماء کو حاصل ہونے والی اہمیت کو ختم کرنے کے لیے کسی طرح اسلامی دستور ہی سے نجات حاصل کی جائے۔ بہت اچھا ہم اسے تسلیم کرتے ہیں کہ اسلامی دستور کی پیدا کردہ فضا نے اس مسئلے کو اٹھا کر کسی قدر آگے لا رکھا ہے لیکن اس معاملے میں پہلے سے آپ پر یہ چیز واضح ہونی چاہیے تھی کہ اسلامی آئیڈیالوجی کو ریاست کی اساس بنانے کا فطری تقاضا یہ ہے کہ سوسائٹی کے سارے مسائل کی موجودہ ترتیب بدل جائے، پہلے جو چیزیں اہم تھیں وہ غیر اہم ہو جائیں، جو غیر اہم تھیں وہ اہمیت اختیار کریں، جو کچھ مقدم تھا مؤخر ہو جائے اور جو مؤخر تھا اسے تقدم حاصل ہو جائے، جو کچھ پیش پیش تھا وہ پس پا ہو اور جسے پسپا کر رکھا گیا تھا وہ مقدمۃ الجیش بن جائے، پرانی قدریں فرنٹ سے پیچھے چلی جائیں اور نئی قدریں فرنٹ پر آ جائیں۔ کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ اسلام نجی مذہب کی سطح سے اٹھ کر ریاست کی فرماں روا قوت بھی بنے اور پھر موجودہ حالات و مسائل کی ترتیب بھی جوں کی توں رہے۔ یہ کیسے ممکن ہے!

آپ نے جس اسلامی آئیڈیالوجی کو بنائے دستور بنایا ہے، پہلے وہ محض عقاید کی حیثیت رکھتی تھی، لیکن آج وہ ہماری سیاسی و معاشرتی ہیئت کا سنگ اساس بن گئی ہے پہلے اس کی مدافعت کرنا افراد کا بالکل انفرادی فعل تھا، اب اس کے تحفظ اور اس کے استحکام اور اس کے فروغ کا پورا پورا اہتمام کرنا حکومت کی اوّلین ذمہ داری بن گیا ہے۔ پہلے یہ آئیڈیالوجی ایک بے بس قوت تھی، اب تعلیم اور قانون اس کے خادم ہوں گے۔ پہلے اس سے ہر شخص اور ہر گروہ جو مذاق چاہے کر سکتا تھا، اب یہ بازیچۂ اطفال نہیں رہی۔ پس اب انتظامیہ میں، عدلیہ میں، فوجی نظام میں، مقننہ میں، نظامِ تعلیم و تربیت میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک ہمہ گیر تبدیلیوں کا آغاز ہو رہا ہے اور یہ تبدیلیاں مسائل کی ترتیب کو بالکل تہ و بالا کر دیں گی۔

اسی طرح یہ بات بھی کوئی غیر متوقع سانحہ نہیں ہے کہ پہلے اگر اسلام کی سوجھ بوجھ رکھنے والے لوگ چاہے وہ علماء کے گروہ سے تعلق رکھتے ہوں، یا جدید تعلیم یافتہ عنصر سے سوسائٹی کی پچھلی صفوں میں

ڈال دیے گئے تھے تو اب ناگزیر ہوگا کہ ہراس شخص کی قدر و قیمت بڑھے جو اسلام کو جانتا ہو اور اس کا مطالعہ رکھتا ہو[لہ]۔

ان تبدیلیوں کے زیر اثر یہ ہونا ہی چاہیے تھا کہ قادیانی گروہ جسے سابق انگریزی دور میں خصوصی تحفظ حاصل رہا ہے اور اسی تحفظ کی وجہ سے مسلمانوں کے لیے شدید اضطراب موجود ہونے کے باوجود قادیانی مسئلہ کو حل کرنا ممکن نہ تھا، اب آزادی کے ظہور اور اسلامی دستور کے طلوع کے بعد اس کا معاملہ براہ راست پاکستانی مسلمانوں کے ہاتھ میں آئے اور مسلم معاشرہ اسے حل کرنے پر متوجہ ہو۔ مسئلہ پہلے بھی اہم تھا، پہلے بھی موجب اضطراب تھا، پہلے بھی حل طلب تھا، لیکن ایک غلامی، دوسرے لادین نظامِ حکومت اس کے حل میں حائل تھا۔ اب یہ رکاوٹیں ہٹ جانے پر اگر اس کے حل کے لیے مطالبہ پوری طرح ابھر آیا ہے تو اس میں ہرج کیا واقع ہوتا ہے۔ اس کے اُبھر کر سامنے آنے میں آدھا حصہ اگر اسلامی دستور کا ہے تو دوسرا آدھا حصہ خود آزادی کا بھی ہے۔ پھر اگر اس کے حل سے فرار کرنے کے لیے آپ اسلامی دستور ہی کو تج دینے پر تیار ہوسکتے ہیں تو کیا اسی طرح آزادی کو بھی سات سلام کہنے پر آمادہ ہو جائیں گے؟ ہمارے اور ہزاروں مسائل ایسے ہیں جو غلامی اور غیر اسلامی فضا کی وجہ سے لاینحل پڑے رہے ہیں، اور اب آزادی اور اسلامی فضا کے ظہور کے ساتھ وہ ابھر رہے ہیں اور مزید ابھریں گے، تو کیا ان میں سے ہر مسئلے کے بارے میں آپ یہی استدلال

لہ اس تبدیلی کے تصور سے ہمارے جدید لوگوں کو بڑی تشویش ہوسکتی ہے۔ لیکن درحقیقت اس میں گھبرانے کی کوئی بات نہیں، دین کا علم رکھنے والے ایسے حضرات جو اس دَور کے تقاضوں کے فہم کے ساتھ اسلام کے اصولوں پر ایک اجتماعی نظام چلانے کے لیے وسیع اور اونچا ذہن نہ رکھتے ہوں گے وہ ایک بار ابھرنے کے بعد از خود پیچھے چلے جائیں گے۔ یہ اپنے آپ کو تجربے میں ڈالنے کے بعد نہ صرف رائے عام کو اپنے بارے میں مایوس کر دیں گے بلکہ خود بھی اپنی صلاحیتوں سے مایوس ہو کر یا تو کنارے بیٹھ رہیں گے، یا اپنی تکمیل میں لگ جائیں گے۔ محض اول بدل کے ابتدائی اثرات کو دیکھ کر گھبرانا غیر ضروری ہے۔ اسلامی ریاست میں نمایاں پوزیشن اسی عنصر کو ملے گی جو دین کے فہم اور دنیا کے موجودہ مسائل کو سمجھنے اور حل کرنے کی مہارت کا ثبوت میدانِ عمل میں پیش کر دے گا۔

کریں گے کہ یہ مسئلہ فی نفسہٖ تو اہم نہ تھا، آزادی کی آمد نے یا اسلامی دستور کی تدوین نے اسے اہم بنا دیا ہے، لہٰذا ہم اسے قابلِ اعتنا نہیں سمجھتے۔ اب آپ خود غور کر لیجیے کہ اس استدلال میں کتنی معقولیت ہے؟

اب جبکہ دستوریہ کے آئندہ اجلاس کا انعقاد قریب آرہا ہے، ہم لیڈر آف دی ہاؤس صدر دستوریہ اور جملہ ارکانِ دستوریہ سے گزارش کرتے ہیں کہ وہ ٹھنڈے دل سے اس مسئلے کی دینی اور معاشرتی و سیاسی اہمیت کو سوچیں اور اسے نظرانداز کرنے اور اس سے کترا کر نکلنے کے بجائے اسے دستوری طور پر حل کریں۔ ان کے پاس اگر رائے عام کو مطمئن کرنے کے لیے دلائل موجود ہوں تو انہیں ضرور پیش کریں اور جمہور کو قائل کریں لیکن عوام کے رجحانات کو بدلنے کے لیے مؤثر دلائل نہ ہوں تو چاہے ان کے ذاتی رجحانات کچھ ہی کیوں نہ ہوں، اور وہ ان کو جوں کا توں کیوں نہ قائم رکھیں، دستوری فیصلے رائے عام کے مطابق ہونے چاہئیں۔

یہی کام اگر کچھ پہلے ہو گیا ہوتا اور دستوری رپورٹ میں قادیانیوں کے حقوق دوسری اقلیتوں کے ساتھ محفوظ کر دیئے گئے ہوتے تو پنجاب ان اضطرابات سے بچ گیا ہوتا جن کی وجہ سے بہت بڑا جانی و مالی نقصان مسلمانوں کو برداشت کرنا پڑا ہے۔ لیکن اب بھی اگر دستوری رپورٹ کو زیرِ بحث لانے کے دوران میں اس مسئلے کو طے کر دیا جائے تو آپ اپنی قوم کو مزید نقصانات سے بچا لیں گے۔

یہ سارا تبصرہ جو کیا گیا ہے اور یہ سارے مشورے جو پیش کر دیے گئے ہیں ان کا اصل محرک دین، قوم، ملک بلکہ خود حکومت کی خیر خواہی کا مخلصانہ جذبہ ہے۔ اور ہم یہ توقع رکھتے ہیں کہ ہماری ان باتوں کو اسی رنگ میں دیکھا جائے گا۔

آخر میں ہم اپنے دستور ساز بزرگوں سے یہ بھی عرض کریں گے کہ دستور کوئی معمولی کاغذی مسودہ نہیں ہوتا بلکہ قومی زندگی کی تعمیر کا خاکہ ہونے کی وجہ سے بڑی اہم چیز ہوتا ہے۔ دستور سازی اجتماعی نظام کی بنیادیں رکھنے کا دوسرا نام ہے۔ یہ بنیادیں اگر کسی طرف سے کج رہ جائیں تو پوری عمارت ٹیڑھی

بنتی ہے۔ بنیادیں درست ہوں تو عمارت اپنے منڈیروں تک درست بنتی ہے۔ اچھا دستور بنا دیا جائے تو بعد کی نسلیں سالہا سال تک سکھ پاتی ہیں اور اس کے بنانے والوں کی شرمندۂ احسان رہتی ہیں۔ ناقص دستور بنا کے معاشرے پر منڈھ دیا جائے تو باشندگان ملک اور ان کی نسلیں صدیوں تک اس کے نتائج بھگتتی ہیں اور ان لوگوں پر نفریں بھیجتی ہیں جنہوں نے ایسی بلا ان کے سر ڈالی ہو۔ دستور میں ترمیم کرنا آسان کام نہیں ہوتا، اس لیے پہلے ہی سے قوم کو بہتر سے بہتر دستور فراہم کرنے کی نیت کے ساتھ کام کرنا چاہیے۔

اس سلسلے میں ضروری یہ ہے کہ دستور ساز حضرات اپنے اور اپنی پارٹی کے مفاد کو ذہن میں رکھ کر دستور سازی کے کام میں سوچ بچار نہ کریں بلکہ اسلام اور مسلمانوں اور پاکستان کے دوسرے شہریوں کے مجموعی مفاد پر نگاہیں مرتکز کریں۔ نیز اس وقت جو سیاسی فضا اور پارٹیوں کے توازن قوت کی جو حالت ملک میں پائی جاتی ہے اس سے پیدا ہونے والے عارضی مسائل کو اہمیت نہ دیں بلکہ مستقل اہمیت رکھنے والے مسائل، اصولوں اور مفاد کو پیش نظر رکھیں۔

یہ بات بھی پھر دہرا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "اسلامی دستور" کو لے کے چلنا ہے تو پھر دستور سازی کے میدان میں بھی اور عام سیاسی سرگرمیوں میں بھی بااصول، خلوصِ نیتی، اور دیانت و امانت سے کام کیجیے۔ تضاد اور دورنگی کا انداز ختم کر دیجیے۔

قوم ایک حقیقی تبدیلی کی خواہاں ہے! اور اسلامی نظام حیات کی طرف عملی اقدامات کی منتظر ہے!

مطبوعات جماعت اسلامی پاکستان

مذہب اخلاق

دینیات	۰	۲
خطبات	۸	۳
اسلامی عبارات پر تحقیقی نظر	۰	۱
تفہیمات حصہ اول	۰	۴
تفہیمات حصہ دوم	۰	۷
حقیقت شرک	۸	۲
حقیقت توحید	۴	۱
حقیقت تقوی	۱۲	۰
مسئلہ جبرو قدر	۴	۱
بناؤ بگاڑ	۶	۰
اسلام کا اخلاقی نقطہ نظر	۶	۰
اسلام اور جاہلیت	۶	۰
تحریک اسلامی کی اخلاقی بنیادیں	۸	۰
سلامتی کا راستہ	۶	۰
دین حق	۶	۰
شہادت حق	۶	۰
قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں	۸	۱
حقیقت نماز	۸	۰
فردوس کی راہ	۱۲	۱

سیاسیات

الجہاد فی الاسلام	۰	۹
مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ اول (زیر طبع)	۴	۱
" " حصہ دوم	۸	۲
" حصہ سوم (زیر طبع)	۸	۲
مسئلہ قومیت	۸	۱
اسلام کا نظریہ سیاسی	۶	۰
جہاد فی سبیل اللہ	۶	۰
اسلامی حکومت کس طرح قائم ہوتی ہے	۶	۰
اسلامی قانون اور پاکستان میں اس کے نفاذ کی عملی تدابیر (زیر طبع)		
مرتد کی سزا	۱۲	۰
مطالبہ نظام اسلامی	۳	۰
آزادی کے اسلامی تقاضے	۳	۰

سلسلہ اسلامی ریاست

کارکنوں کی ذمہ داریاں اور ان کے اوصاف	۱۴	۰
شہریت کے حقوق و فرائض	۰	۱
اطاعت کے شرائط و حدود	۱۰	۰
غیر مسلموں کے حقوق (زیر طبع)		

مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی پاکستان - اچھرہ لاہور

تفہیم القرآن

جلد دوم

سورۃ الاعراف تا سورۃ بنی اسرائیل

تفہیم القرآن جلد دوم کی طباعت کا کام عنقریب شروع ہو جائیگا۔ مکمل ہونے پر بلا تاخیر فرمائشوں کی تعمیل اسی ترتیب سے کی جائے گی جس ترتیب سے فرمائشیں موصول ہوں گی اس لئے جلد از جلد جلد دوم کی فرمائشوں سے مطلع فرمائیں۔
